Lb-661

DER URSPRUNG DES ISLAMS UND DAS CHRISTENTUM

VON

D TOR ANDRÆ

DOZENT AN DER UNIVERSITÄT UPPSALA

UPPSALA OCH STOCKHOLM

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTR.-A.-B.

(IN KOMMISSION)

DER URSPRUNG DES ISLAMS UND DAS CHRISTENTUM

VON

D TOR ANDRÆ
DOZENT AN DER UNIVERSITÄT UPPSALA

UPPSALA OCH STOCKHOLM
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTR.-A.-B.
(IN KOMMISSION)

Sonderabdruck aus:
Kyrkohistorisk Årsskrift 1923—1925

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.

UPPSALA 1926
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
25425

Register.

ʿ*Adī b. Zaid* 44 ff.
Aegyptische Religion, ihre Einwirkung auf die Mönchsreligion 120 f.
ʾ*Afrem* 139 ff.
Almosen 130 ff., 180 f.
ἀμέλεια 135 ff.
Aphraates 157 f.
Auferstehung, im Koran 66 ff. Beweise für die A. 164 ff.
Bāḫaj der Grosse 158 ff.
Banū Ġassān 30 ff.
Buhl 4, 197.
Bysanz gegen Persien 22 ff.
Cheikho, L. 34.
Ḏikr 190.
Elxai 3, 203.
Erzählungsstoff des Korans 196 ff.
Eschatologische Frömmigkeit Muhammeds 84 ff.
Fälschung der heil. Schriften 188 f.
Fremde und Reisende, Fürsorge für 183 f.
Furcht vor dem Gericht, bei Muhammed 85 ff., im Urchristentum 99 ff., in der Mönchsreligion 110 ff., in der Syrischen Kirche 127 ff.
Fürbitte am Gerichtstage 71, 144.
Ġafla 86, 136 f.
Gebetsrichtung 4.
Gebetsriten der Mönchsreligion 193.
Gebetzeiten 188 ff.
Gericht, das jüngste, im Koran 60 ff., im Judentum 93 ff., im Christentum 98 ff., bei ʾ*Afrem* 140 ff.
Gericht unmittelbar nach dem Tode 104, 153 ff.
Goldziher 178.
Grimme 160.
Harnack 2 f.
Hartmann, M. 10
Häscher der Seelen 74 ff., 155 ff.
Hidāja 177.
al-Ḥīra 25 ff., 202.
Hirschfeld 170.
Höllenstrafen 76 ff.
al-ʿIbād 25, 47, 202.
Jemen, Eroberung durch Wahriz 16, 201.
Juden, Polemik gegen die J. 188 f.
Ḳuss b. Sāʿida 201 ff.
Ḳuṣṣāṣ 54 f.
Lachen und Scherz, ist Sünde 86, 137 ff., 145.
Lehmann 164.
Märtyrer, ihr Loos im Jenseits 124, 162.
Mission, nestorianische in Jemen 21 ff., 201.
Missionskerygma, das christliche 173 ff.
Mönchsreligion, Ægyptische 47 ff., Syrische 66 ff.
Mönchstum, von Muhammed beurteilt 186.
al-Nābiga 42.
Naǧrān, das Christentum in N. 27 ff.
Nestorianer 158 f., 165 ff., 188 ff., 195 ff., ihr Schutzbrief von Muhammed 18 ff., unter der Sassanidenherrschaft 26 ff.
νόμος ἀιώνιος 204.
Norden, E. 171.
Nöldeke, 8.
Otto, R. 200.
Paradies 80 ff., 146 ff.

Pedersen, J. 164.
Prädestination 178 ff.
Pseudoclementinen 204.
Reitzenstein 106.
Rudolph 160.
Samaw'al b. ʿĀdija 57.
Satan und Todesengel 73 ff.
Schulthess 52 ff.
Seelenschlaf 156 ff.
Seligkeit als Festmahl geschildert 81, 147 f.
Siebenschläferlegende 158.
Sklaven, Freilassung von, 105.
Snouck-Hurgronje 57, 91.
Strafgerichte, zeitliche 47 f., 133 f.
Todesgedanken bei altarabischen Dichtern 40 ff.
ʾUmaija b. ʾAbi-l-Ṣalt 48 ff.
Vergänglichkeit der Welt 87 ff., 130 ff.
Vigilien 191 ff.
Virginität 186 ff.
Weinen und Trauer bei den Ägyptischen Mönchen 117, in der Syrischen Kirche 124 ff.
Wellhausen 5, 38.
Welt, Güter der W. 87 ff.
Weltmenschen, Sorglosigkeit und Leichtsinn der W. 86 f., 135 f.
Wensinck, A. J. 125, 193.
Werke, die guten, von der Furcht vor dem Gericht motiviert 90, 99, 129, Werke und Glauben im Koran 176 ff.
Zeichen Gottes 168 ff.
Zinsnehmen, Verbot des Z. 185.

FRIEDRICH SCHWALLY hat im zweiten Teile seiner Bearbeitung von NÖLDEKE's »*Geschichte des Qorāns*»,[1] durch deren Weiterführung er sich um die Islamwissenschaft sehr verdient gemacht hat, den Mitforschern als ein Testament die Aufforderung hinterlassen, den christlichen Elementen des Korans »eine zusammenfassende, gründliche Bearbeitung» zu widmen. Die Darstellung K. F. GEROKS hätte, wie er mit Recht betont, schon längst ersetzt werden müssen.

Die vorliegende Untersuchung macht freilich keineswegs den Anspruch, diese gründliche Bearbeitung der gesamten Frage vom Christentum im Koran bieten zu wollen. Um eine solche zu liefern, wären zuerst sehr umfassende Vorarbeiten zu erledigen. An erster Stelle wäre eine neue »Theologie des Korans»[2] zu fordern, die in der Analyse des religiösen Ideengehalts den Forderungen moderner religionswissenschaftlicher Methode genügen sollte. Sodann eine tiefgrabende Untersuchung des ganzen theologischen Sprachgebrauchs des Korans im Vergleich mit der religiösen Sprache der zeitgenössischen christlichen Kirchen in Syrien und Abessinien.

Hier soll die Frage zunächst aus ideengeschichtlichem Gesichtspunkt in Angriff genommen werden und der Versuch gemacht werden, den künftigen Untersuchungen einige Richtlinien zu bieten, nach denen, wie ich hoffe, die ganze Frage ihrer Lösung wird angenähert werden können.

Seitdem SPRENGER seine wichtige These von der Übereinstimmung der Koranischen Offenbarungslehre mit dem Elke-

[1] Leipzig, 1919, 209.

[2] Das Beste, was wir über die Theologie des Korans besitzen, ist immer noch im zweiten Teile von H. GRIMME's *Muhammed* zu finden.

saismus aufgestellt hat, findet man bei fast allen Forschern, die überhaupt für den Einfluss des Christentums auf die religiöse Gedankenwelt Muhammeds einen Blick haben, die Überzeugung, dass dies Christentum irgend eine Form des Ebionitismus gewesen sein müsse. So glaubt HARNACK[1] feststellen zu können, dass »das byzantinische Christentum», wie die Glaubensformulare, der Kultus, die Politik und die Disziplin der morgenländischen Patriarchate »im diesem Zusammenhang gänzlich ausser Betracht bleiben müsse». »Der Islam ist eine Umbildung der vom gnostischen Judenchristentum selbst schon umgebildeten jüdischen Religion auf dem Boden des Arabertums».[2] Ebenso entschieden werden die judenchristlichen Sekten, besonders der Elkesaismus, als das Christentum, von dem Muhammed gelernt hat, angesprochen, von SAYOUS,[3] UHLHORN,[4] BESTMANN[5] und H. P. SMITH.[6] Erst WELLHAUSEN, der einen ungleich schärferen Blick als seine Vorgänger für Umfang und Tiefe des christlichen Einflusses auf den ältesten Islam besitzt, leitet die christlichen Fermente besonders von christlichen Asketen ab — als solche fasst er Sprengers »Hanyfen» auf — und betont[7], dass das Christentum, das hier in Frage kommt, nur monophysitisch, Nestorianisch oder judenchristlich sein könne. Die heterogene Art des Christentums, mit dem Muhammed in Berührung kam, hebt M. HARTMANN[8] scharf hervor. Das Christentum war in Arabien ein Sammelname für sehr verschiedene Lehren. »Da liess sich gut im Trüben fischen.» Christentum findet man tatsächlich im Koran, aber »in extrem dyophysitischer Form,» die »eine völlige Trennung des leiblichen und des geistigen Christus anerkennt und für jenen nur die übernatürliche Geburt als Zeichen seiner Besonderheit beibehält.»

Die Versuche, die christlichen Einflüsse auf die Lehre Muhammeds aus irgend einer einheitlichen christlichen Sekte abzuleiten, sind zum Misslingen verurteilt. Dass der Ebionismus nicht für alles, was etwa im Koran nicht jüdisch oder arabisch sein könnte, verantwortlich gemacht werden kann, das stellt sich schon heraus, wenn man die Merkmale ansieht, die HARNACK[1] als besonders schlagende Übereinstimmungen zwischen Elkesaismus und Koran hervorhebt. Ob Elxai wirklich in der *Beurteilung der Askese* eine andere und mildere Auffassung als das sonstige Judenchristentum vertrat, ist nicht sicher zu entscheiden. Das Verbot des Fleischgenusses wurde wenigstens von einigen Elkesaiten aufrecht erhalten.[2] Die Ehe hat er freilich nach EPIPHANIUS *Haer.* XIX: I nicht nur für erlaubt, sondern sogar für geboten gehalten, — er »ermordet die Virginität»[3] — aber dieser Standpunkt, derjenige des echten Judentums, das eben wegen des Cölibats scharfe Angriffe gegen das Christentum richtete,[4] bedeutete jedenfalls keine Neuigkeit weder in den judenchristlichen[5] noch in den synkretistischen[6] Täufersekten und könnte ja an Muhammed ebensogut von der ostsyrischen Kirche herangekommen sein, wo ja schon in der ältesten Zeit die Virginität sogar ausgesprochen herabgesetzt und die Pflichtmässigkeit der Ehe scharf behauptet wurde.[7] Unter allen Umständen ist die Stellung Muhammeds zur Askese wenigstens in seiner früheren Periode eine ganz andere, als die des Judenchristentums. Die ebionitische Askese ist ritualistisch, besteht in der Einhaltung bestimmter Gebote, die Askese Muhammeds ist sittlich religiöser Art: innerliches Freiwerden von der Welt; das ist der Standpunkt der vom Mönchstum beeinflussten aber nicht beherrschten Frömmigkeit z. B. in der ostsyrischen Kirche. Ferner hat der *Ablutionsritus* des Islams,

[1] *Dogmengeschichte* II, 553.
[2] Ibid. 537.
[3] *Jésus-Christ d'après Mahomet* (Paris 1880) 84.
[4] PRE[3], *Ebioniten.*
[5] *Der Ursprung des Katholischen Christentums und des Islams* (1884).
[6] *The Bible and Islam* (1898) 314 f.
[7] *Reste arabischen Heidentums*, 232.
[8] *Der islamische Orient* II, 53.

[1] *Dogmengeschichte*[3] II, 536.
[2] EPIPHANIUS, *Haer.* LIII. Vgl. BRANDT, *Elchasai* (Leipzig 1912) 111.
[3] Die Sabier in Babylonien, die sich jedenfalls auf Elxai beriefen, scheinen Ehe-, Wein- und Fleischverbot aufrecht erhalten zu haben, *Fihrist*, ed. FLÜGEL 328 (vgl. 340). Wegen dieser Notiz will P. ALFARIC, *Les Écritures manichéennes* (Paris 1919) sogar die Angabe *Haer.* XIX, I für ein Missverständnis des Epiphanius erklären.
[4] APHRAATES, *Hom.* XVIII, § 1, 5, 9. (Texte u. Unters. III: 3/4, 290, 295, 297.)
[5] EPIPHANIUS, ed. DINDORF 91: 15, ACHELIS, *Die syrische Didaskalia*, Texte u. Unters. N. F. X, 363.
[6] Bei den Mandäern ist die Ehe religiöse Pflicht, W. BRANDT, *Die Religion der Mandäer* (Amsterdam 1915), 30.
[7] ACHELIS, *Die syrische Didaskalia*, 313.

der erst in Medina eingeführt wurde, sehr wenig mit den ebionitischen Baptismen gemeinsam, um so mehr aber mit den jüdischen Waschungen. Die ursprüngliche *Gebetsrichtung* der Muslimen war sicherlich nicht die nach Jerusalem[1]; die Kibla nach der heiligen Stadt hat Muhammed erst in Medina und hier als eine Konzession an die Juden eingeführt. Das Wahrscheinliche bleibt, wenn man das wenige, was wir noch von den ältesten rituellen Bräuchen Muhammeds wissen, zur Vergleichung heranzieht, dass die ursprüngliche Gebetsrichtung die gemeinchristliche nach Osten war.

Von noch grösserer Bedeutung ist es aber, dass christliche Elemente im Koran, die mit allem Recht als solche angesprochen worden sind, nicht als Entlehnungen aus dem Judenchristentum verstanden werden können. Das ist schon der Fall mit dem Leitmotiv der Koranischen Predigt: der Verkündigung des nahenden Gerichts, die wie WELLHAUSEN erkannt hat, sicher mit christlicher Frömmigkeit zusammenhängt. Selbstverständlich fehlt der Gerichtsgedanke keineswegs im Ebionitismus (vgl. z. B. *Clem. Rec.* I: 24) — wie wäre das auch denkbar? — es ist aber weit davon entfernt, dass er eine auch nur annäherungsweise so prominente Stellung in dem ebionitischen Kerygma eingenommen hat, wie bei Muhammed, wo die Stimmung des Wachens, des Wartens der Diener auf ihren Herrn, sogar den Grundton der Frömmigkeit bildet. Und wenn einmal, wie dies bei Elxai der Fall ist, eschatologische Gedanken in den Vordergrund treten, so sind diese Gedanken apokalyptisch gerichtet.[2] Nun ist es aber für Muhammed geradezu kennzeichnend, dass bei ihm von den Stimmungen und Interessen der Apokalyptiker nichts zu bemerken ist. Dem apokalyptischen Wissenwollen ist er sogar ausgesprochen feindlich gestimmt.

In der praktischen religiösen Betätigung Muhammeds spielen

[1] A. J. WENSINCK, *Mohammed en de Joden te Medina* (Leiden 1908) 110; schon BUHL, *Mohammeds Liv* (Kopenhagen, 1903) 212 hat darauf hingewiesen, dass S. 2: 138 die Einführung der jüdischen Kibla als eine Neuigkeit, die vielen Muslimen eine Versuchung wurde, darstellt. Ebenso klar beweist der Wortlaut des folgenden Verses, dass die ja übrigens auf die *millat 'Ibrāhīm*-idee gemünzte neue Kibla nach Ka'ba ganz neu war.

[2] Vgl. HIPPOL. *Philos.* IX: 16 vom Kriege zwischen den gottlosen Engeln des Nordens, der nach drei Jahren ausgefochten werden soll. Das ist doch wohl eins der vorbereitenden Momente des grossen Gerichtsdramas, das hier apokalyptisch bestimmt wird.

die Vigilien eine ebenso hervorragende Rolle, wie die Gerichtsverkündigung in seiner Lehre. Wir wissen nicht, ob dieser Gebetsritus auch in den judenchristlichen Kreisen geübt wurde; wahrscheinlich war dies nicht der Fall. Wir kennen aber christliche Kirchen, wo die Vigilien die eigentliche gottgefällige Übung der Frommen waren, ganz wie dies bei Muhammed der Fall ist.

Wenn nun aber andrerseits feststeht, dass die Lehre Muhammeds von der Offenbarung mit den judenchristlichen Lehren vom Prophetenzyklus und von den »Propheten der Wahrheit» Berührungen aufweist, die unmöglich zufällig sein können, so sind wir zu dem Schluss berechtigt, dass Muhammed zwar von Ebionitismus gelernt haben muss, jedoch nicht alles, was er vom Christentum aufgenommen hat, von dort erhalten hat und auch nicht von einer der Täufersekten, die wir kennen.

Es bleibt noch die Möglichkeit, anzunehmen, dass Muhammed aus irgend einer uns unbekannten christlichen Sekte geschöpft habe, die eben alle die Elemente, die das Koranische Christentum aufweist, in sich vereinigt hätte. Von dieser Möglichkeit hat man auch tatsächlich Gebrauch gemacht. Die in solcher Weise geschaffene Sekte ist aber ein künstliches Gebilde, das wir in der Geschichte nirgends wiederfinden, und sie wäre zudem ein Zwitterding, dessen Komponenten kaum vereinigt vorkommen können, wie »der Monophysitismus auf ebionitischen Boden gepflanzt,» von dem SPRENGER[1] redet.

Das Problem, das die Heterogenität der christlichen Elemente im Koran der Forschung stellt, lässt sich aber vielleicht doch auf einfachere Weise lösen. Vielleicht lassen sich die verschiedenartigen Bestandteile als Entlehnungen aus verschiednen christlichen Richtungen und Sekten aufweisen, zu denen Muhammed nachweislich in Beziehung getreten ist oder doch wenigstens hat treten können. Hier soll versucht werden, die Frage nach diesen Verbindungslinien zu lösen. Wir werden zusehen, ob die zerstreuten christlichen Entlehnungen im Koran sich vielleicht zu grösseren Komplexen zusammenfassen lassen, die sich als Ergebnisse des Einflusses verschiedner christlicher Richtungen nachweisen lassen. Endlich werden wir untersuchen,

[1] *Leben Muhammeds* I, 43.

ob Muhammed zu den in Frage stehenden Kirchen oder Sekten tatsächlich Beziehung gehabt habe, und womöglich, auf welchem Wege die Entlehnung hat stattfinden können.

Das Aufzeigen von religionsgeschichtlichen Parallelen ist in den Augen vieler ernstgesinnter Männer der Wissenschaft ein verrufenes Geschäft geworden. Die Religionsgeschichte traf vor ein paar Dezennien das Verhängnis, Modewissenschaft zu werden. Manche, die sich seitdem als Mitarbeiter an der Aufgabe der vergleichenden Religionswissenschaft aufzutreten berufen fühlten, besassen — sogar bei tiefster Gelehrsamkeit — nicht das Vermögen, das geschichtlich und sachlich Mögliche von dem Unmöglichen zu unterscheiden. Die Verstösse, die deswegen durch unnützes Zusammenwerfen der verschiedenartigsten Dinge, die weder geschichtlich noch inhaltlich mit einander zusammenhängen, gegen wissenschaftlichen Geschmack und kritische Methode begangen sind, dürfen uns indessen nicht hindern, auch in der Religionsgeschichte die Verkettungen geschichtlicher Zusammenhänge und gegenseitiger Beeinflussungen, wo solche wirklich stattgefunden haben, energisch zu verfolgen, um auf diesen Wege zuletzt das wirklich Eigenartige, das Unvermittelte, das schlechthin Neue einer geschichtlichen Erscheinung würdigen zu können. Also nicht etwa um die persönliche Eigenart des arabischen Propheten zu schmälern und nicht ohne von der Nutzlosigkeit vorschneller komparativer Schlüsse gründlich überzeugt zu sein, mögen wir an die Untersuchung von Muhammeds christlichen Vorbildern herantreten. Dass die Ergebnisse dieser Untersuchung, wenn solche wirklich erzielt werden können, von Bedeutung sind sowohl für das kirchengeschichtliche Verständnis, wie für die religionsgeschichtliche Würdigung des Islams, liegt am Tage.

Zunächst liefern wir einen kurzen Bericht über unser Wissen von der Verbreitung des Christentums in Arabien zu der Zeit, wo Muhammed auftrat.

I.

Das Christentum in Arabien zur Zeit Muhammeds.

1. *Neǧrān.*

Von den Eroberungen des Christentums auf der arabischen Halbinsel und unter arabisch sprechenden Stämmen ist die südarabische die älteste und wahrscheinlich auch die bedeutendste gewesen. Etwa von dem Ende des vierten Jahrhunderts an hat die christliche Mission in Jemen eingesetzt. Von verschiedenen Seiten wird berichtet, dass das Christentum damals nach Südarabien verpflanzt wurde. Die arabische Tradition berichtet von einem frommen Manne Phemion, von Beruf Maurer, der als Sklave nach *Neǧrān* verkauft wurde und dort durch viele Wundertaten das Christentum verbreitete.[1]

Einen andern Bericht liefert die von GÉERT herausgegebene *Nestorianische Chronik.*[2] »In *Neǧrān*, in Jemen, lebte in den Tagen *Jazdegerds* I (399—420) ein hervorragender Kaufmann namens *Ḥannān.*[3] Dieser begab sich auf einer Handelsreise nach Konstantinopel. Auf dem Rückwege wollte er Persien besuchen und kam nach *Ḥira.* Dort machte er Bekanntschaft mit den Christen und lernte ihre Ansichten kennen. Er wurde getauft und blieb dort einige Zeit. Darauf kehrte er in sein Vaterland zurück und suchte dort seinen neuen Glauben zu verbreiten. Seine Familie nahm das Christentum an. Er vereinigte sich dann mit Männern, die ihm dabei behilflich waren, *Ḥimjar* und die Länder, die ihm gegenüber liegen, für das Christentum zu gewinnen.»[4] Der Bericht soll

[1] NÖLDEKE, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden* (1879) 177 ff.

[2] *Histoire Nestorienne*, ed. GÉERT, *Patrologia Orientalis* V, 330 f.

[3] Der Name kommt in den südarabischen Inschriften als Sippenname vor, M. HARTMANN, *Der Islamische Orient* II, 265.

[4] In der Fortsetzung wird über die Verfolgung der Christen durch einen jüdischen König *Masrūḳ* berichtet. *Masrūḳ* heisst sonst der Nachfolger *'Abrahas.* Auffallend genug erhält der Verfolger denselben Namen in einem bisher unbekannten Werke über die Märtyrer von Neǧrān, dem *Ke'ṭābā de'Ḥimjārājē*, von dem A. MOBERG neulich ein bedeutendes Fragment entdeckt hat. Vgl. A MOBERG, *The Book of the Himyarites* in *Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsskrift*, 1920—21, 29 ff.

von dem syrischen Geschichtsschreiber *Bar Sahdē* (wohl aus dessen *Ketābā d'Eklesastikī*), der im Anfang des achten Jahrhunderts tätig war, herrühren. Etwas früher soll das missionelle Unternehmen des Theophilus Indus, (indisch hier wie so oft in antiken Quellen gleich südarabisch) von dem PHILOSTORGIUS[1] erzählt, stattgefunden haben. Ob die Gesandtschaft, die der Kaiser um die Mitte des vierten Jahrhunderts aussandte, um die Ḥimjariten für einen Bund mit den Römern zu gewinnen, auch einen religiösen Zweck hatte, ist wohl unsicher. Jedenfalls hat die Mission nicht einen solchen Erfolg gehabt, wie der Arianische Schriftsteller glaubhaft machen will; nach ihm wäre nämlich der König selbst bekehrt worden und drei christliche Kirchen, davon eine in der Hauptstadt *Ẓafār*, erbaut worden.

Diese Berichte, die sehr wohl jeder für sich einen Kern der Wahrheit enthalten können, obwohl keiner von diesen Missionsversuchen den Umfang und Erfolg, wie die Berichterstatter meinen, gehabt haben kann, beweisen doch wohl, dass Südarabien, das durch seine wirtschaftliche Bedeutung von alters her eine bemerkenswerte Stellung im Weltverkehr einnahm, schon früh mit dem Christentum bekannt wurde. Die hier angeführten Notizen von der Christianisierung Jemens scheinen die Behauptung NÖLDEKE's,[2] dass der Ursprung des Neǧranitischen Christentums wahrscheinlich in Syrien oder *ʿIrāḳ* zu suchen sei, und dass die Kultsprache wahrscheinlich das Syrische gewesen sei, zu bestätigen.

Aber auch anderswoher hat das Christentum in das südwestliche Arabien kommen können. Jemen hat von alters her lebhafte Verbindungen mit dem axumitischen Reich an dem gegenüberliegenden Ufer des roten Meeres gepflogen. Von Anfang an bis in die siebziger Jahre des IVten Jahrhunderts scheint sogar das südwestliche Jemen unter abessinischer Oberhoheit gestanden zu haben,[3] und vielleicht behauptete sich die axumitische Herrschaft in einem Distrikt Jemens auch in dem folgenden Jahrhundert.[4] Die Christianisierung Abessiniens hat um die Mitte des vierten Jahrhunderts begonnen, ist aber erst

[1] MIGNE, *P. Gr.* LXV, 482 ff.
[2] *Geschichte der Perser und Araber*, 177 n 1.
[3] M. HARTMANN, *Der islamische Orient* II, 44.
[4] *Enzyklopädie des Islams* II, 330. NÖLDEKE, *Gesch. d. Perser*, 186 (Note 1 Mitte).

im fünften und sechsten vollendet worden. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat in derselben Zeit und wohl in der Hauptsache durch dieselbe Missionstätigkeit das Christentum festen Fuss auch im benachbarten Jemen gefasst. Dass die vorher erwähnten Missionsversuche kaum dauernden Erfolg erzielt haben, ist wohl schon daraus zu schliessen, dass ein Schriftsteller des sechsten Jahrhunderts, THEODORUS LECTOR,[1] die Behauptung aufstellen kann, die Christianisierung Jemens wäre erst unter Anastasius I. (491—518) erfolgt.[2] Auch ist das jemenensische Christentum niemals eine den ganzen oder auch nur den überwiegenden Teil der südarabischen Stämme umfassende Kirche geworden.

Die Ursachen hiervon waren verschieden. Entscheidend wirkte wohl schon der Umstand, dass in den Jahrhunderten, wo die christliche Mission ihre Tätigkeit hätte entfalten können, das Christentum in eine unvorteilhafte politische Kombination eingetreten war. Die Abessinier waren den Arabern im Grunde verhasst — es scheint trotz der alten gegenseitigen Beziehungen dieses Gefühl immer bestanden zu haben — und wenn das Christentum als die von Axum eingeführte und von den »Schwarzen» gestützte Religion auftrat, so wurde die Widerstandsfahigkeit des arabischen Heidentums noch durch den nationalen Ehrgeiz erheblich gestützt. Aber nicht nur das Heidentum stand hier der Mission im Wege. In Jemen wohnten zahlreiche Juden, die vermutlich nach der zweiten Zerstörung Jerusalems durch neue Scharen von Exulanten einen bedeutenden Zuwachs erhielten. Während des vierten und fünften Jahrhunderts ist der Einfluss des jüdischen Volkstums in Jemen offenbar in stetigem Steigen begriffen. Schon um die Mitte des fünften Jahrhunderts scheint ein König jüdischer Religion in Jemen regiert zu haben.[3] Was die Ursache der Bekehrung

[1] *Hist. Eccl.* II, 58 MIGNE, P. Gr. XLXXXVI, 211.
[2] Damit wäre vielleicht zusammenzustellen der Bericht von *Azkir*, »Priester in Neǧrān», der zur Zeit des Königs *Šarāḥbi'il Jakkuf* (um 470) das Christentum in Jemen eingeführt und daselbst den Märtyrertod erlitten haben soll. Die auf Äthiopisch erhaltenen Akten sind herausgegeben von C. ROSSINI, *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, cl. di Scienze Mor.* I. XIX. 705 ff.
[3] E. GLASER, *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Mārib.* M. V. A. G. 1897: 6, 22 ff. Wegen des Ausdrucks »Gott des Himmels und der Erde» darf man nicht auf nur »allgemeine monotheistische Redensarten»

der südarabischen Könige gewesen ist, wissen wir nicht; der Nestorianische Chronist[1] hat an den Einfluss einer jüdischen Königin-Mutter gedacht, HARTMANN an überkluge politische Berechnungen, die Juden gegen die einheimischen »Barone» auszuspielen. Ob es anfänglich die Schuld der jüdischen Fürsten gewesen ist, dass aus den Streitigkeiten mit den Abessiniern auch ein Religionskrieg wurde, ist mindestens unsicher. Der jüdische König *Dū Nuwās*, der sich durch seine grausame Verfolgung gegen die Christen *Neǧrāns* einen traurigen Ruf in der Kirchengeschichte erworben hat, scheint doch zuerst von den Aethiopiern aufgefordert worden zu sein.

Im Anfang des sechsten Jahrhunderts regierte in Abessinien *'Ela 'Aṣbaḥa,* der ein glaubenseifriger Christ war. Dieser König hat einen Eroberungszug gegen Jemen unternommen, der nach den Quellen auch als Kreuzzug beabsichtigt oder beschönigt wurde.[2] *Dū Nuwās* wurde besiegt und floh in die Berge. *'Ela 'Aṣbaḥa* kehrte indessen in sein Land zurück, indem er ein äthiopisches Heer zur Bewachung des eroberten Landes zurückliess.[3] *Dū Nuwās* war indessen bald zur Rache bereit. Er fiel über *Neǧrān* her, wo er die Kirche, in der sich viele Priester und Laien versammelt hatten, verbrennen und überdies eine grosse Menge von Christen hinrichten liess. Nach den griechischen und äthiopischen Akten liess er auch einen gewaltigen Scheiterhaufen zusammen tragen, auf dem er eine grosse Zahl von Gläubigen den Flammen weihte.[4]

schliessen. Die Prädikation ist urspränglich jüdisch (BOUSSET, *Die Religion des Judentums* 307) und das wird sie auch in diesem Zusammenhang sein, wo keine christlichen Charakteristika ein anderes beweisen.

[1] *Histoire Nestorienne* ed. GÉERT P. Or. V, 331.

[2] FELL, *Die Christenverfolgung in Südarabien Z. D. M. G.* XXXV, 20 ff. Die griechischen, äthiopischen und arabischen Quellen betonen die religiöse Absicht des Unternehmens.

[3] *Martyrium S. Arethae, Acta SS. Boll.* Oct. T. X, 722. Nicht nur die syrische (vgl. MOBERG a. a. O. 32), griechische und äthiopische Legende weiss im Gegensatz zu der arabischen von zwei Zügen des Äthiopierkönigs nach Jemen, (FELL): auch der älteste syrische Bericht, der zugleich als der zuverlässigste angesehen werden muss, in dem Briefe Simeons von *Bēṯ-'Aršam*, lässt *Dū Nuwās* dem *Nu'mān* erzählen, wie er selbst nebst 280 Priestern auch »die Äthiopier, die die Kirche bewachten», töten liess. I. GUIDI, *La lettera di Simeone vescovo di Bēth 'Aršam, Atti della R. Accad. dei Lincei, Mem. della cl. di scienze mor.* Ser. III, vol. VII, 482.

[4] Das Datum für dieses Ereignis kann sehr wohl das in den Akten überlieferte vom 24. Oktober gewesen sein; das Jahr war sicher 523.

Das Martyrium der neǧranitischen Christen ist für unsere Untersuchung von Bedeutung, weil nach aller muslimischen Tradition die Worte Sur. 85: 4 »Tod den Gesellen des Grabens, des holzverschlingenden Feuers» sich auf dies Ereignis beziehen sollen. Es lassen sich schwerlich stichhaltige Gründe gegen die Zuverlässigkeit dieser Tradition aufstellen. Vom hohen Alter derselben zeugt schon die Tatsache, dass sie in den Kommentaren keineswegs mit der farblosen Gleichförmigkeit eines exegetischen Erklärungsversuches auftritt, sondern als eine bunte, vielverzweigte Überlieferung, deren Formen zuweilen so üppig verwachsen sind, dass es den muslimischen Gelehrten nicht mehr klar ist, dass sie mit der neǧranitischen Legende zusammenhängen. Die Einwendung,[1] dass die ursprüngliche gleichzeitige Darstellung des Simeon von *Bēt 'Aršam*[2] nichts von Feuergruben wisse, ist schon deswegen hinfällig, weil Muhammed natürlich nicht mit dem geschichtlichen Bericht, sondern mit der zu seiner Zeit kursierenden Legende Bekanntschaft gemacht hat. In den griechischen Akten, deren erster Teil wahrscheinlich schon dem sechsten Jahrhundert angehört,[3] ist, wie schon FELL bemerkt, in einem Falle[4] tatsächlich von einer Feuergrube die Rede; schon vor Muhammed hatte also die Legende eine

[1] NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qorāns* I, 97 n 3.

[2] Die Gründe, mit denen HALÉVY, *Revue des Études Juives* XVIII (1889) 161 ff. den Brief als eine aus der Zeit der Regierung Justinians stammende Fälschung hat abfertigen wollen, die ihren Grund in der Absicht gehabt haben soll, die Verfolgungen, denen die Monophysiten ausgesetzt waren, auf die Juden zu übertragen, sind wenig überzeugend. Der Hauptbeweis: die Behauptung nämlich, die den heidnischen Arabern von *Ḥīra* und ihrem König zugeschriebene Äusserung, der Gott-Christus wäre auch aus den Griechischen Ländern vertrieben worden, passe nicht zu der Zeit um 524, wo die Verfolgungen gegen die Monophysiten noch nicht begonnen hätten, ist besonders hinfällig. Eben zu dieser Zeit hatte der Kaiser sehr strenge Massregeln gegen die Monophysiten ergriffen. Die Aufmerksamkeit der Laḫmiden war auch durch ein besonderes Ereignis auf diese Verfolgungen gerichtet worden. Die von GÉERT herausgegebene Chronik erzählt (*Patr. Or.* VII: 143), wie vertriebene Monophysiten eben damals nach *Ḥīra* gekommen wären und dort mit dem Katholikos *Šilā* (gest. 524) in Anwesenheit König *Mundirs* disputiert hätten.

[3] FELL a. a O. 6, *Acta SS. Boll.* Oct. X, 718 ff.

[4] *Acta SS. Boll.* a. a. O. 738. Es handelt sich um das Martyrium einer vornehmen Frau nebst ihrem fünfjährigen Sohn. An diesem Zug hat die Legende kräftig gearbeitet. Nach dem Bericht Simeons wurde die Frau enthauptet, der Knabe überhaupt nicht getötet. *Bibl. Or.* I, 378–79.

solche Form angenommen. Übrigens weist das Wort, das Muhammed hier braucht: *'Uḫdūd*, mit aller Wahrscheinlichkeit auf die neğranitische Legende. *'Uḫdūd* heisst nicht, wie das Wort wohl gewöhnlich übersetzt wird, Grube, sondern Graben, »eine längliche Furche im Boden» *(šaḳḳ fi-l-'arḍ mustaṭīl);* die Spuren, in denen das Brunnenseil gezogen wird, werden so genannt. *'Uḫdūd* heisst auch der Canon, das tief ausgegrabene Flussbett.[1] Nun wird in der Tat sowohl in der griechischen wie in der syrischen und äthiopischen Version von einem *Wādī* oder von einem Graben, der im *Wādī* hergestellt wurde, erzählt. *Dū Nuwās* befiehlt, so berichtet Simeon,[2] dass man *al-Hārita* und seine Mitgefangenen »nach einem Fluss, einem solchen, der Wadi genannt wird (*l^e-naḥlā d^e meṭḳ^erē wadjā*)» führen sollte. Dort wurden sie enthauptet und die Körper in den *Wādī* geworfen. Nach den griechischen Akten befiehlt der König ἀπενεχθῆναι ἐν βοθύνῳ πάσας αὐτὰς ἔν τινι τόπῳ καὶ ξίφει ἀναιρεθῆναι, und endlich liess er *al-Hārita* und seine Genossen führen εἰς τόν χείμαρρον τόν λεγόμενον Ὀβεδιανὸν[3] ὅπου ὁ βόθυνος ἐσκάφη τῶν προαναιρεθέντων ἁγίων μαρτύρων. Auch die äthiopischen Akten erzählen in einer Redaktion von einer Grube, in einer anderen von einem Fluss.[5] Nach allen Rezensionen geschieht also die Hinrichtung der Märtyrer vor einem steilen Flussbett oder vor einem Graben im *Wādī*. Vielleicht war es allgemeine Sitte in Arabien, bei Massenhinrichtungen in dieser Weise zu verfahren. So tat es Muhammed selbst mit den *Banū Ḳuraiẓa*.[6] Hat also die Legende sowohl von einem Graben als auch von Scheiterhaufen erzählt, so ist es sehr wohl verständlich, dass daraus auch ein Feuergraben werden konnte. Dagegen passt das Wort *'Uḫdūd* gar nicht auf den feurigen Ofen von Dan. 3, an den sowohl muslimische als abendländische Erklärer gedacht haben. Übrigens dürfte diese Annahme schon

[1] *Lisān* (Bulāḳ 1300) IV, 139 f. Dieser Sprachgebrauch wird sich doch nicht aus der Koranstelle erklären lassen.

[2] GUIDI, 511.

[3] Das ist natürlich — wie schon J. P. MICHAELIS erkannte — nichts anderes als der syrische *wadjā*. Die griechischen Akten schöpfen aus einer syrischen Quelle. Wahrscheinlich haben wir in dem von MOBERG (vgl. a. a. O. 38) entdecktem »Buch der Himjariten» diese Quelle zu sehen.

[4] *Acta SS. Boll*, 729, 736.

[5] FELL a. a. O. 61.

[6] *Wāḳidī*, 216. Vgl. auch Reg. 18: 40.

dadurch ausgeschlossen sein, dass das Wissen um diese Geschichte kaum bei den dürftigen Kenntnissen der biblischen Tradition, die jene älteren Suren verraten, denkbar wäre. Man bemerke, wie tastend und schemenhaft die ersten Anspielungen auf die biblischen Geschichten hier auftauchen: zuerst die allerbekanntesten: Abraham, Noah und Moses. Die Gründe, mit denen OTTO LOTH[1] für diese Auffassung eintritt, bauen jedenfalls auf einer Ansicht von der Stellung Muhammeds zur biblischen Tradition, die nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Auf die Bedeutung, die der in Sure 85 bezeugten Stellungnahme Muhammeds zum jemenensischen Christentum zukommt, werden wir noch zurückkommen.

Die Untat *Dū Nuwās* hatte natürlich zur Folge, dass die Äthiopier mit einem grösseren Heer zurückkamen; in einer Schlacht verlor der Tyrann das Leben. *'Ela 'Aṣbaḥa* setzte einen äthiopischen Statthalter über das eroberte Land ein, der indessen bald durch *'Abraha*, der nach der arabischen Tradition ein frei gelassener Sklave war, gestürzt wurde. *'Abraha* wurdevon dem Nachfolger *'Ela 'Aṣbaḥas* als abessinischer Unterkönig anerkannt.

Die neue äthiopische Invasion leitete selbstverständlich eine Zeit kräftigen Aufblühens des jemenensischen Christentums ein. *'Abraha* trat als eifriger Vorkämpfer der christlichen Religion auf. Die Inschrift zu *Ma'rib* (Gl. 618) berichtet von der Weihe einer Kirche an diesem Orte. Ein berühmteres Denkmal seiner kirchlichen Bautätigkeit war die prachtvolle Kirche zu *Ṣan'ā'* — nach arabischen Vorstellungen[2] als ein Konkurrenzunternehmen, um die Wallfahrten von Mekka abzulenken, erbaut. Jedenfalls war die Kirche wohl bekannt unter den Arabern: *al-'A'šā* singt seiner Kamelin zu: »Die *Ka'ba Neğrāns* ist dein Ziel, bis du an ihren Pforten kniest. Besuchen werden wir *Jazīd*, *'Abd-al-Masīḥ* und *Kais;* sie sind die besten ihrer Herren.»[3]

Auch der Zug nach Mekka ist der Tradition zufolge[4] aus religiösen Beweggründen unternommen worden. Es ist sehr wohl möglich, dass *'Abraha* seinen axumitischen und römischen Helfershelfern gegenüber diese Ursache vorgab; die eigentliche Absicht war wohl, Eroberungen zu machen.

[1] *Z. D. M. G.* XXXV, 621 ff.

[2] NÖLDEKE, *Geschichte der Perser*, 202.

[3] Angeführt bei CHEIKHO, *Šu'arā' al-Naṣrānijja*, 382.

[4] NÖLDEKE a. a. O. 204.

Fragen wir endlich — was uns ja hier vor allen interessiert — welcher Art das Christentum war, das also in Jemen befestigt wurde. Es wurde oben die Ansicht NÖLDEKES erwähnt, dass die Mission ausschliesslich von Syrien kam, und dass die Kultsprache wahrscheinlich das Syrische gewesen sei.[1] Dass Missionsimpulse tatsächlich von Syrien ausgegangen sind, haben wir schon gesehen. Südarabien stand übrigens in lebhafter Verbindung besonders mit *ʿIrāḳ*. Der Weg führte über *Falǧ* und *al-Rijāḍ* durch *Ǧemāma* an die Küste.[2] Wir sehen, dass diese Verbindung auch zu der Zeit, um die es sich hier handelt, ungeschwächt bestand. Nach *Ḥīra* gehen die Boten *Dū Nuwās* wie auch diejenigen seines christlichen Nachfolgers; das Unglück der neǧranitischen Christen ist auch gleichzeitig den dortigen Christen bekannt geworden. Die Beziehungen, die das Christentum *Neǧrāns* von alters her zu *ʿIrāḳ* gehabt hat, muss aber von Anfang an ein kräftiger Einfluss von Westen her gestützt haben bzw. muss ihnen entgegengewirkt haben. Die zweite äthiopische Invasion unter *ʾEla ʾAṣbaḥa* hat selbstverständlich diesen Einfluss mächtig gestärkt. Wenn abessinische Soldaten vor den Kirchen Jemens die Wache hielten, dann ist gewiss auch Ritus und Lehre in diesen Kirchen stark äthiopisiert worden. Die Restauration des jemenensischen Christentums nach der Eroberung wurde im Anschluss an die monophysitische Kirche Abessiniens eingeleitet.[3] Von der ägyptischen Mutterkirche her kam der neue Bischof, dem der kirchliche

[1] Der arabischen Tradition zufolge waren *Ṭasm Ḳaḥṭān* und *Ḥimjar* die ersten Araber, die die aus der syrischen entwickelte kufische Schrift anstatt der *Musnad* gebraucht hätten. (SILVESTRE DE SACY in *Mém. de Litt. de L'Ac. des Ins. T. 50* (1808) 266, vgl. CHEIKHO, *al-Naṣrānijja*, Beirut 1914—1919, 58.) Die syrisch sprechenden Jemenenser, die PHILOSTORGIUS (*Hist. Eccl.* III: 6 vgl. ASSEMANI, *Bibl. Or.* III: 2, 603.) erwähnt, waren dagegen offenbar, wie die Worte des Philostorgius zu verstehen geben, nur eine unbedeutende Kolonie; aus dem Zusammenhang scheint hervorzugehen, dass sie Heiden waren.

[2] HARTMANN, *Der islamische Orient* II, 509.

[3] Vielleicht war das neǧranitische Christentum schon früher monophysitisch geworden. Nestorianisch war es jedenfalls nicht, denn es wäre in diesem Falle kaum verständlich, dass ein so arger Feind des Nestorianismus wie Simeon von *Bēṯ ʾAršam* (ASSEMANI, *Bibl. Or.* I, 341.) sich so energisch der Verfolgten angenommen hätte. Gleichgültiger stellten sich offenbar die persischen Nestorianer, wenn sie es auch nicht gerade mit den Juden hielten, wie die fabulierende Fortsetzung der griechischen Akten behauptet. (*Acta SS. Boll.* Oct. X, 742.)

Neubau zunächst oblag. Die Quellen berichten einstimmig, dass er von dem alexandrinischen Patriarchen Timotheus geschickt wurde, und in Ägypten herrschte damals der Monophysitismus, wenn auch durch heftige Streitigkeiten zwischen Julianisten und Severianern in sich gespalten. Mit den neuen Herrschern kamen aber sicher auch Geistliche herüber, und wir dürfen annehmen, dass eine grosse Zahl der äthiopischen Lehnwörter als Bezeichnung für kultische und religiöse Dinge, die uns im Koran begegnen, während dieser Periode ihren Weg in den arabischen Sprachschatz gefunden haben.

Von der Entwicklung der südarabischen Kirche in der nächsten Zeit berichtet uns die Chronik des DIONYSIUS[1] in folgender Weise: Der neue Bischof starb nach nur kurzer Regierung. Als der ḥimjaritische König erfahren hatte, dass das Chalcedonense in Alexandrien eingeführt und Theodosius wegen seines Glaubens vertrieben worden war, (was sich um 538 ereignet hat), wollte er von Alexandrien keinen Bischof nehmen. Die Jemenenser begehrten nunmehr eifrig vom Kaiser Justinian[2] einen Bischof, der dem Chalcedonense feind wäre, was aber der Kaiser keineswegs bewilligen konnte. Als der Streit fünfundzwanzig Jahre gedauert hatte, traten die Priester zusammen, erwählten selbst einen Bischof aus ihrer Mitte und weihten ihn durch gemeinsames Handauflegen für sein Amt. Viele Geistliche wollten indessen den in dieser Weise eingesetzten Bischof nicht anerkennen. Innere Streitigkeiten zerrissen die Kirche und Häretiker benutzten die Gelegenheit, im Trüben zu fischen, und so wussten Julianisten und Melchisedekianer, ihren Lehren in Jemen Eingang zu verschaffen.[3] Der Bericht

[1] *Bibl. Or.* I, 384—386. Dionysius schreibt den Johannes von Asien (Ende des VI. Jahrhunderts) ab.

[2] Justinian unterhielt tatsächlich zu dieser Zeit ziemlich rege Verbindungen mit den Ḥimjariten, die er zu kriegerischem Eingreifen gegen die Perser zu reizen suchte. Vgl. GLASER, *Zwei Inschriften*, 70.

[3] Die nestorianische Tradition hat freilich eine andere Auffassung vom Eindringen des Monophysitismus in Jemen. Einige Lehrer dieser Sekte, die *al-Mundir* von *Ḥīra* vertrieben hatte, begaben sich nach *Neǧrān* und verbreiteten dort ihre Ketzerei. *Hist. Nest., P. Or.* VII, 144. Wenn der um 700 schreibende ANASTASIUS SINAITA sogar die Negranitae als eine Sekte bezeichnet, die in der Lehre mit den Gajanitae und Julianistae übereinstimmen (*Hodegos,* MIGNE, PG LXXXIX, 296), beweist dies selbstverständlich nicht, dass Neǧrān noch zu seiner Zeit monophysitisch war, bestätigt aber die Kunde von der Verbreitung der Julianisten im Jemen im sechsten Jahrhundert.

des DIONYSIUS gibt also zu verstehen, dass die Blütezeit der jemenensischen Kirche schon in der letzten Zeit *'Abrahas* von einer Periode des Rückgangs abgelöst wurde. Der Mangel an legitimer Kirchenleitung, innere Uneinigkeit und Lehrstreitigkeiten haben die Stellung der südarabischen Kirche geschwächt. Offenbar ist diese Schilderung der Tatsachen nicht mit der Angabe in der *Disputatio c. Herbano* zu vereinigen, nach der der heilige Bischof Gregentius, den *'Ela 'Aṣbaḥa* eingesetzt hatte, dreissig Jahre lang der Kirche in Jemen vorgestanden haben soll. Wie die Gregentinischen Schriften überhaupt durch ihre Unkenntnis der südarabischen Verhältnisse ihre Unechtheit zu verraten scheinen,[1] unterliegen auch ihre geschichtlichen Angaben schweren Bedenken.[2] Für einen — zumal orthodoxen — Bischof Gregentius hat die Geschichte der südarabischen Kirche offenbar gar keinen Platz.

Ein neuer Umsturz der politischen Verhältnisse Jemens hat indessen bald das südarabische Christentum in neue Bahnen gelenkt. Die Jemenenser empörten sich gegen die niemals recht geduldete abessinische Herrschaft und machten sich mit persischer Hilfe von dem fremden Joche frei. Seitdem ein einheimischer Fürst *Saif b. dī Jazan* eine Zeit lang unter persischer Oberhoheit das Land regiert hatte, sandten die Perser endlich nach neuen Unruhen eine zweite Expedition unter der Führerschaft des Feldherrn *Wahriz* 597. Jemen wurde eine persische Provinz. Die bitter gehassten Schwarzen wurden nach den arabischen Quellen[3] schonungslos ausgerottet.

Ohne Zweifel hat diesmal die politische Umwälzung auch eine religiöse veranlasst. Dem grossen politischen Gegensatz, der die Geschichte Jemens zu dieser Zeit beherrscht: Byzanz-Axum gegen Ḥimjar und Persien entsprach auch ein religiöser: das Christentum einerseits gegen das Judentum und das altarabische Heidentum andrerseits.[4] Es gab aber eine Form des Christentums, die einen anderen Platz in der Kombination dieses religiös-politischen Machtsystems behauptete: der Nestorianismus. Schon früher hatten die Nestorianer Persiens den

[1] Vgl. FELL *Z. D. M. G.* XXXV, 74, NÖLDEKE a. a. O 202.

[2] Den Harmonisierungsversuchen der Bollandisten (*Acta SS.* Oct. X 759) zum Trotz.

[3] NÖLDEKE a. a. O. 236 f.

[4] GLASER, *Skizze der Gesch. Arabiens* I, 43. *Zwei Inschriften*, 118.

Gegensatz zwischen dem byzantinischen Orthodoxismus oder dem westsyrischen Monophysitismus und der dyophysitischen Lehre des östlichen Christentums ausnutzen wollen, um eine erträgliche Stellung im Perserreiche zu gewinnen. Gegen Ausgang des sechsten Jahrhunderts war es ihnen geglückt, der persischen Staatsgewalt diese Auffassung beizubringen. Der Nestorianismus befand sich damals in der vorteilhaftesten Lage, die er überhaupt jemals eingenommen hat. Er wurde von den Perserkönigen fast als die christliche Staatsreligion betrachtet, wie wir gleich sehen werden haben sie sogar mit Gewalt allen Christen des Reiches das dyophysitische Bekenntnis aufzwingen wollen. Schon aus diesen Gründen ergibt sich, dass das jemenensische Christentum, falls es überhaupt unter den neuen Verhältnissen bestehen bleiben sollte, Nestorianisch werden musste. Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Bei dem ausserordentlichen Missionseifer, der die Nestorianische Kirche bis tief ins Mittelalter hinein kennzeichnet, dürfen wir sicher voraussetzen, dass sie die günstige Gelegenheit, die ihr die persische Eroberung zur Verbreitung ihres Glaubens bot, gehörig auszunutzen verstand.[1]

Soweit das Christentum in den Gegenden Arabiens, die der persischen Machtsphäre gehörten, also etwa östlich der Linie von der Ostspitze *Ḥaḍramauts* bis Palmyra[2], Eingang gefunden hatte, scheint es schon zu dieser Zeit Nestorianisch geworden zu sein. Wir kennen die Namen von sechs Nestorianischen Bischofssprengeln an der Ostküste Arabiens. Von diesen wird selbst der am meisten entlegene: *ʿUmān* früh errichtet worden sein. In den Konzilsakten werden Bischöfe von *ʿUmān* in den Jahren 424, 544, 576 und 676 erwähnt.[3] Auf der Insel Sokotra südlich von *Ḥaḍramaut* fanden sich zur Zeit des Kosmas Indikopleustes Christen, die ihre Geistlichen von dem persischen Katholikos empfingen.[4] Die Nestorianische

[1] Wie schon CHEIKHO, *Al-Naṣrānijja* I, 67 vermutet.

[2] GLASER, *Zwei Inschriften*, 120.

[3] SACHAU, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1919. Phil. Hist. Kl 1, 59. Die arabischen Berichte von den politischen Verhandlungen Muhammeds erzählen zwar von Christen in *Baḥrain*, verraten aber keine Kenntnis vom Christentum in *ʿUmān* vgl. SPERBER, *Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens*, Mitteil. d. Sem. f. or. Spr. Berl. 1916 XIX: 2, 21 ff., 34 ff.

[4] SACHAU a. a. O. 69.

Mission scheint eben durchgängig der Küste gefolgt zu sein.[1] Vielleicht geschah der Verkehr mit Persien hauptsächlich zur See, wie dies ja auch mit dem Zuge des *Wahriz* der Fall war.

Die von ihren Verbindungen mit dem westlichen Christentum abgeschnittene südarabische Kirche hat wohl nicht lange dem Missionseifer der Nestorianer widerstehen können. Schon zu der Zeit, in der Muhammed auftrat, scheint sie Nestorianisch gewesen zu sein. Ein direkter Beweis dafür wäre die Angabe, dass *Sajjid,* der Fürst der Neǧrāniten, zusammen mit dem Bischof *Išōʿjaḇ* zu Muhammed gekommen sei, um ihm einen günstigen Vertrag abzugewinnen. Doch kann der Bericht darüber, wie er bei den syrischen Schriftstellern vorliegt, nicht als bare Münze angenommen werden. BARHEBRAEUS schreibt:[2] »Zu dieser Zeit trat Muhammed, der Prophet der Araber, auf. Es war damals ein Mann namens Said das Haupt der gläubigen Negraniten — derer die in der Wüste wohnen. Dieser nahm Gaben und Geschenke mit und kam nebst ihrem Bischof *Išōʿjaḇ* zu Muhammed und erhielt von ihm ein merkwürdiges Schriftstück *(Sīziljūn tᵉmīhā)* das einen Befehl an die Araber enthielt, die Christen vor allem Schaden zu beschützen». Aus den Bestimmungen des Vertrages ist übrigens zu erwähnen, dass die Araber den Christen, wenn sie eine zerstörte Kirche reparieren wollten, Beistand zu leisten hatten; Priester und Mönche sollten von der Kopfsteuer frei sein, die sonst vier *Zūzē* für Arme und zwölf für Reiche betragen sollte. Wenn aus dieser offenbar sehr verworrenen Version hervorzugehen scheint, dass *Išōʿjaḇ* als Bischof der Neǧrāniten an den Verhandlungen mit Muhammed persönlich teilgenommen hat, so erzählt der Nestorianische Geschichtsschreiber *Mārī b. Sulaimān,* dass der Katholikos an Muhammed geschrieben habe, um für die Christen seiner Kirche, die im Machtbereich des Propheten wohnten, Schutz zu erflehen *(jukātib ṣāḥib šarīʿat al-ʾislām wa-juhdī lahu wa-jasʾaluhu al-waṣāt biraʿijjatihi fi nawāḥihi),* was ohne Zweifel der Wahrheit näher kommt.[3]

[1] Vgl. F. NAU, *L'expansion nestorienne en Asie, Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation,* Tome 40 (1913) 206 f.

[2] *Bibl. Or.* III: 2, 94

[3] Muhammed hat ihm diese Bitte schriftlich bewilligt und ihm sogar Gaben gesandt. Die Haltung *Išōʿjaḇs* hat selbstverständig der Perserkönig sehr übel aufgenommen. Der Katholikos wusste ihn jedoch zufrieden zu stellen, MARIS AMRI ET SLIBÆ *De Patriarchis Nestorianorum commentaria*, ed H. GISMONDI (Rom 1899) I, 61 f. *ʿAmr* zufolge hat Gott dem Patriarchen den bevorstehenden Sieg der Araber offenbart. Er hat daher schon ehe die Position Muhammeds fest gegründet war, ihm geschrieben und ihm seine künftige Macht kundgetan. Später schloss er mit ihm einen Bund für »Alle Christen, die in den Ländern wohnten, über die Muhammed — und seine Glaubensgenossen nach ihm — herrschte, dass sie unter seinem Schutze in ihren religiösen Gebräuchen, sowohl im Kultus als in (den Dispositionen von) Kirche und Kloster ungestört bleiben dürften». Ibid. II, 54. Eine ausführliche Redaktion desselben Vertrags wird *Hist. Nest. P. O.* XIII, 601 ff. mitgeteilt; jede Kirche des Orients besass in der Tat eine eigene Form des Schutzbriefes, vgl. *Mašrik* 1909, 601 ff. 674 ff. Der Nestorianische Chronist lässt übrigens den Katholikos selbst erst später eingreifen. Er sendet den Bischof Gabriel von *Maišān* mit Gaben noch Medina, wo er doch erst nach dem Tode Muhammeds eintrifft. *P. O.* XIII, 618 f.

Dass die Nestorianer tatsächlich sich mit den arabischen Eroberern sehr gut vertragen haben, lehrt uns eine sehr interessante Stelle in den Briefen *Īsōʿjaḇs* III (647—648), des zweiten Nachfolgers *Īsōʿjaḇs* II. Die Mazūniten in *ʿUmān* sind im Begriff, zum Islam abzufallen, weil die Eroberer für die vertragsmässige Bewilligung des Dimmī-verhältnisses die Hälfte ihres Vermögens als einmalige Abgabe fordern. Der Katholikos legt den Christen dringend ans Herz, durch dieses Opfer ihren Glauben zu erretten. Die Araber meinen es keineswegs so schlimm mit den Christen. »Diese Araber vermeiden nicht nur, das Christentum zu bekämpfen, sie empfehlen sogar unsere Religion, sie ehren die Priester und Heiligen unseres Herrn und schenken den Klöstern und Kirchen Gaben.» Zu diesem guten Verhältnis hat wohl die Tatsache beigetragen, dass die Christologie der Nestorianer den Muhammedanern weit besser zusagte, als diejenige der Monophysiten. Diese waren auch zu dieser Zeit bei den neuen Herrschern übel angeschrieben: »Die Araber dulden keineswegs solche, die da behaupten, dass Gott gekreuzigt worden sei», versichert *Išōʿjaḇ.*[1] Wir dürfen daher vermuten, dass der Bischof *Īšōʿdaḏ* von *Ḥīra*, der von *Ḫālid* getötet wurde, weil er Gesandtschaften zwischen den Feinden der Muslimen und den Römern besorgte[2], Monophysit war.[3] Die Zuversichtlichkeit, mit der *Īšōʿjaḇ* von der freundlichen Gesinnung der Araber spricht, muss wohl doch auf festerer Grundlage als auf ein-

[1] *Liber Epist. Isojahbi III, C. S. Chr. Or. S. Syr.* Ser. II 64, 251; ib. 73.

[2] NÖLDEKE, *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik,* Sitzber. der Wiener Ak. der W. 1893 IX, 45. Den Nestorianischen Christen im Innern Persiens, die es mit den Persern halten mussten, ging es freilich schlimmer. Ibid. 44.

[3] Monophysitische Bischöfe in *Ḥīra* werden mehrmals zu dieser Zeit erwähnt. *Bibl. Or.* III 2, 606.

zelnen günstigen Erfahrungen beruhen. Freilich könnte diese Grundlage ebensowohl ein später eingegangener Vertrag sein.

Dass die Nestorianer vor den anderen Christen besondere Vorrechte besassen, die sich auf ihren Vertrag mit dem Propheten selbst stützten, wurde auch von den Muslimen eingestanden. Wir besitzen ein interessantes Zeugnis darüber in der Schrift des *ʿAbdallāh b. ʾIsmāʿīl al-Hāšimī* an seinen Freund *ʿAbdalmasīḥ b. ʾIsḥāḳ al-Kindī*[1], der Tradition zufolge unter der Regierung *al-Maʾmūns* verfasst.[2] »Die Nestorianer, deine Glaubensgenossen», schreibt *ʿAbdallāh,* »stehen, bei meinem Leben, den Rechtgläubigen unter den Leuten der theologischen Spekulation nahe, sie neigen am meisten zu unserer — der Muslimen — Ansicht. Sie sind es, deren Religion der Prophet gelobt hat und denen er Bündnisse und Verträge bewilligt hat. Er gab ihnen Schutzrecht, verpflichtend für ihn und seine Genossen und gab ihnen Briefe darüber und stellte ihnen Urkunden aus, als sie zu ihm kamen und seinen Schutz suchten, zu der Zeit, da die Herrschaft in seine Hand kam und unter ihm befestigt wurde». Nach der Meinung des Verfassers hat der Prophet dies getan, weil die Mönche schon vor seiner Berufung an seine Sendung geglaubt und ihn später vor den bösen Anschlägen der Juden und Heiden gewarnt hätten.

Vergleichen wir die syrische Tradition mit der Darstellung der arabischen Geschichtsschreiber, so scheint es ohne weiteres klar, dass der »wunderbare» Vertrag des Barhebraeus nicht echt sein kann.[3] *Ibn Saʿd* zufolge (I: 2: 35 f.) schrieb Muhammed an

[1] *Risālat* etc. (London 1885, Soc. for prom. of Christ. Knowl.) 8 f.

[2] *Al-Kindī*'s Antwort zitiert *al-Bīrūnī*, ed. SACHAU, 205. Die Schrift fehlt bei STEINSCHNEIDER und bei GRAF. Eine Handschrift findet sich jetzt in Paris, *Rev. de l'Or. Chr.* 1909, 349.

[3] Der Vertrag kann selbstverständlich nicht lauter Vorrechte der Christen enthalten haben. Die Feststellung pro persona der zu zahlenden Kopfsteuer streitet auch gegen die älteste Ǧizjapraxis, s. *Enzykl. d. Islams*, *Ǧizja.* Steuerfreiheit der Mönche dagegen wird tatsächlich in der ältesten Zeit des Islams erwähnt (Enzykl. d. Islams I, 1098). Noch zur Zeit *Al-Manṣūrs* wurden die Mönche von *Bāḥālā* von der Steuer befreit und erhielten sogar eine staatliche Unterstützung, um ihre Gastfreiheit gegen die Reisenden aufrecht erhalten zu können *Bibl. Or.* III: 1, 206. Solche Steuerfreiheit wird — theoretisch — auch später von einigen Juristen den Mönchen» wenn sie arm sind» zugestanden, *Šaʿrānī, al-Mīzān al-Kubrā* (Kairo 1305) II, 179. *ʿUtba b. Rabīʿa* soll ausnahmsweise solche Steuerfreiheit den Geistlichen von *Bēṯ Garmai* bewilligt haben. »Er stellte eine Urkunde aus in der er befahl, dass die *ǧizja* von

die Bewohner *Neǧrāns* und bewilligte ihnen gegen eine jährliche Abgabe, deren Hauptteil aus 2000 Anzügen bestand, den Schutz Gottes und seines Propheten» für sich, ihre Religion, ihr Land, ihren Besitz, ihre Abwesenden und ihre Anwesenden, ihre Kirchen und Gottesdienste — es soll kein Bischof, kein Mönch und kein Einsiedler gezwungen werden, seinen Stand aufzugeben». Von der Gesandtschaft, die diesen Vertrag ausgewirkt hat, wird erzählt[1], dass *Al Sajjid* der Führer der Karawane gewesen sei; unter den Führern wird auch *ʾAbū-l-Ḥāriṯ,* ihr Bischof, Oberpriester, *ʾImām* und Schulvorsteher *(ʾuskufuhum wa-ḥabruhum wa-ʾimāmuhum wa-ṣāḥib madārisihim)*[2] erwähnt.

Trotzdem dürfen wir wohl den syrischen Berichten soviel entnehmen, dass die Mitwirkung des neǧrānitischen Bischofs bei dem Zustandekommen dieses Vertrages irgendwie im Auftrag des Nestorianischen Katholikos geschehen ist.[3] Und auf jeden Fall ist es ein bedeutsames Zeugnis für den Nestorianismus in Jemen[4], dass die ostsyrische Kirche im Mittelalter sich auf einen Vertrag Muhammeds mit den Christen *Neǧrāns* berufen hat, wenn sie auch den Text dieses Vertrages im eignen Interesse überarbeitet hat.

Einen direkten Beweis dafür, dass die südarabische Kirche bald nach der persischen Invasion Nestorianisch wurde, liefert die Tatsache, dass wir in den folgenden Jahrhunderten dyophysitisches Christentum in diesen Gegenden vorfinden. Gegen das Ende des achten Jahrhunderts ordiniert der Katholikos

keinem, der in Wolle gekleidet wäre *(mimman jalbas al-ṣūf)*, möge er die Tonsur haben oder nicht, aufgenommen werden dürfe. Diese Sitte hat sich in diesem Bezirk bis in unsre Zeit erhalten», schreibt der Verfasser von *Hist. Nest., Patr. Or.* XIII, 633.

[1] *Ibn Saʿd* I: 2, 84 f.

[2] Die Einwendungen, die SPERBER *(Die Schreiben Muhammeds an die Stamme Arabiens*, 89) gegen die Echtheit dieses Berichts angeführt hat, sind nicht überzeugend. Der Hauptgrund nämlich, dass das Schreiben selbst keinen Bezug auf die Situation und die Personen der Gesandtschaft nimmt, wird dadurch entkräftet, dass, wie das Fragment *Ibn Saʿd* I. 2, 21 zeigt, die Überschrift nicht zum festen Bestande der Tradition gehört hat.

[3] Vielleicht hat *ʾAbū-l-Ḥāriṯ* eben das von *ʿAmr* erwähnte Schreiben *Išōʿjaḇs* überreicht.

[4] In dieselbe Richtung weist auch die Notiz bei *Ibn Saʿd* I: 2, 85, dass Neǧrāniten, die von *ʿUmar* wegen Zinsnehmens aus Jemen verbannt wurden, sich in der Nähe von *Ḥīra* niederliessen, wo der Nestorianismus damals wieder die Oberhand hatte.

Timotheus Petrus zum Bischof in Jemen und *Ṣan'ā'*.[1] Im Jahre 901 schreibt Katholikos Johannes V. dem Priester *Ḥasan* in Jemen einen Brief, in dem er 27 Fragen, die der Adressat ihm gestellt hatte, beantwortet.[2] Das von *Ǧākūt*[3] erwähnte Kloster in *Neǧrān* war sicher Nestorianisch. *'Abū-l-Faraǧ al-Naḏīm* erzählt, wie er einen Mönch aus *Neǧrān* gesprochen habe, der einst von dem Nestorianischen Patriarchen nach China entsandt worden sei und im Jahre 988 aus diesem Lande zurückgekehrt sei.[4] Nun ist aber kaum anzunehmen, dass nach der islamischen Eroberung der Nestorianismus in Jemen Eingang gefunden hat. Die Nestorianische Mission, die sich freilich noch in den folgenden Jahrhunderten in voller Kraft entfaltete, wandte sich jetzt dem fernen Osten zu. In dem schnell islamisierten Jemen hat er sich gewiss damit benügen müssen, alte Positionen womöglich zu behaupten.

Einen letzten Beweis für die vertretene Meinung können wir dem Koran selbst entnehmen. Die erwähnte religiös-politische Kombination: Byzanz-Axum und Christentum gegen Persien-Himjar und Heidentum bzw. Judentum hat für Muhammed ihre Gültigkeit verloren. Christ zu sein und Helfershelfer der Abessinier zu sein, ist für ihn nicht mehr dasselbe. Dass Muhammed in seiner ältesten Zeit gegen das Christentum sehr günstig gestimmt war, können wir schon aus der 85. Sure lernen, wo er die Christen sogar als *mu'minūn,* als Gläubige, bezeichnet. Aber vor allen zeugt der ganze Inhalt dieser alten Suren von einer Anlehnung an das Christentum, die dem Propheten selbst nicht unbewusst gewesen sein kann. Trotz aller Enttäuschungen, die ihm später eine nähere Bekanntschaft mit dem Christentum bereitete, hat Muhammed immer eine gewisse Vorliebe für diese Religion behalten, und diese Bevorzugung des Christentums besonders im Vergleich zu dem Judentum dauert im Islām trotz einiger Ansätze zu byzantinischer Intoleranz unter den abassidischen Kalifen in der Hauptsache bis in die Zeit der Kreuzzüge fort. Mit seinen politischen Sympathien stand

[1] *B. O.* II, 488, vgl. SACHAU, *Zur Ausbr. d. Christentums in Asien*, 68, und H. LABOURT, *De Timotheo I Nestorianorum Patriarcha* (Paris 1904) 40.
[2] CHEIKHO, *Al-Naṣrānijja* I, 67.
[3] II, 703.
[4] *Fihrist*, 349 vgl. CHEIKHO, *al-Naṣrānijja* I, 67.
[5] Vgl. H. LABOURT, *De Timotheo I Nest. Patr.*, 37—49.

Muhammed aber anfänglich ganz auf der Seite von Persien-Himjar und stimmte somit dem nationalarabischen Hass gegen die Abessinier bei, wie sein Triumphlied über die »Elephantenmänner» beweist.[1] In der 105. Sure hat er sicher die bei seiner Landsleuten vorherrschende Stimmung ausgedrückt. Das Lied wäre also mit den Äusserungen loyalen Patriotismus in Sure 106 zusammenzustellen. Dass die Mekkaner es mit den Persern hielten, wird schon dadurch wahrscheinlich, dass sie in regem Handelsverkehr standen — vielleicht hatten sie sogar einen Handelsvertrag mit der sassanidischen Weltmacht geschlossen[2] — und wird zum Überfluss durch die Tatsache bewiesen, dass der Zug Abrahas von den Byzantinern (Prokopius) als ein gegen die Perser gerichtetes Unternehmen verstanden und wohl von *'Abraha* selbst als ein solches dargestellt wurde.[3]

Die Byzantiner waren den Arabern, besonders denen der Grenzdistrikte, als Bedroher ihrer Freiheit verhasst. Wenn *Imrulkais* sich zum Kaiser begeben will, ruft ihm *'Abīd b. al-'Abraṣ* (der eben aus der Gegend von *Taimā'* stammte) zu: »Meinst du, dass du beim Kaiser Hilfe suchen sollst, so wirst du als ein Syrer sterben. Wir aber weigern uns, uns der Leitung anderer Menschen zu unterwerfen, bis wir sie selbst leiten, sogar ohne Zügel».[4]

Wenn sich bei Muhammed anfänglich persische Symphathien und Vorliebe für das Christentum finden, ist das nur so zu erklären, dass das Christentum, das er im Auge hatte, auf der persischen Seite stand, wie dies mit dem Nestorianismus der Fall war. Später hat er aber mit seiner früheren Auffassung gänzlich gebrochen. Er, der das Misslingen des abessinischen Unterkönigs als ein Gottesurteil dargestellt hatte, lässt seine bedrängten Anhänger die Gastfreundschaft der Abessinier suchen, und in dem persisch-griechischen Kriege stellt er sich leidenschaftlich auf die Seite der Griechen (Sure 30). Was hat diesen Umschwung seiner Stimmung bewirkt? Die arabische Tradition erinnert sich, dass erst die bittere Feindschaft der Mekkaner,

[1] Andererseits brüsteten sich die Schwarzen mit der Furcht, die einst *'Abraha* den Mekkanern eingeflösst hätte, wie man aus dem Gedicht *al-Ḥaiḳuṭāns* gegen *Ǧarīr* sehen kann. *Ǧāḥiẓ, Maǧmū'at rasā'il* (Kairo 1324) 57.
[2] CAËTANI, *Annali dell'Islam* I, 110.
[3] NÖLDEKE a. a. O. 204.
[4] *Dīwān*, ed. LYALL, 22.

die besonders für die sozial Wehrlosen seiner Anhänger verhängnisvoll wurde, Muhammed veranlasste, seine Blicke gen Westen zu wenden.[1] Es sind also nicht in erster Linie religiöse Beweggründe, die Muhammed zum Anschluss an den Negus vermochten, es ist das politische Zerwürfniss mit der herrschenden Partei Mekkas, die ihn den Abessiniern in die Arme trieb nach der Regel: die Feinde meiner Feinde sind meine Freunde.[2] Dass der Wechsel seiner politischen Haltung auch religiöse Folgen hatte, werden wir noch sehen. Dass die Führer Mekkas nach wie vor auf der Seite Persiens standen, hört man aus den Worten in Sure 30 deutlich heraus. Das haben auch die muslimischen Exegeten[3] richtig gefühlt, wenn auch die Mekkaner kaum die religiöse Seite ihrer Stellungnahme in der Weise beachteten, wie jene Theologen meinten.

[1] Vgl. Z. B. *Ibn Sa'd* I: 1, 136.

[2] Eine ganz andere Auffassung als die hier vertretene findet man bei HARTMANN, *Der islamische Orient* II, 51 f., 509 f. Nach ihm ist freilich das eigentliche Motiv des Propheten ein religiöses gewesen. Er hätte gesehen, dass das alte südarabische Pantheon hilflos veraltet sei und dass es töricht und hoffnungslos gewesen wäre, es im Norden konservieren zu wollen. Aber er war auch von Anfang an »ein Gemisch von Schwärmer, Politiker und Egoist». Er — und er allein — hat gewusst, welche Gefahr für die Selbstständigkeit seiner Stadt das siegreiche Vordringen der Perser bedeute. Er wendet sich also an die Feinde der Perser, die Abessinier, und sucht mit aller Kraft seine Landsleute aufzurütteln, die freilich die Gefahr gesehen, aber nicht die nötige Energie zur Gegenwehr besessen haben. Die voranstehenden Ausführungen dürften gezeigt haben, wie wenig dies den Tatsachen entspricht. Die Furcht vor den Persern um der nationalen Freiheit willen bestand nicht in Mekka auch nicht bei Muhammed noch bei anderen. Sie konnte auch kaum bestehen, denn die Stellung etwa der Laḫmiden oder der 'Umäniten unter persischer Oberhoheit wird sicherlich nicht in Mekka als politisches Sklaventum angesehen worden sein. Die ganze Konstruktion leidet an der Neigung H's durch Hineininterpretierung moderner Empfindungen und Gesichtspunkte die kärglichen Notizen von den altarabischen Verhältnissen interessant und bedeutungsvoll zu machen: die Juden in Südarabien werden moderne Finanzjuden, Muhammed eine Mischung von einem Nationalhelden und einem religiösen Freigeist u. s. w. (Vgl die treffenden Worte BECKER's *Der Islam* X, 219.)

[3] »Es freuten sich die Ungläubigen Mekkas und schmähten die Genossen Muhammeds, wenn sie ihnen begegneten, indem sie sagten: Ihr seid Schriftleute und die Christen sind Schriftleute, wir aber sind Heiden. Nun haben unsere Brüder die Perser eure Brüder die Römer besiegt, und wenn ihr mit uns kämpfen wollt, werden wir euch ebenfalls besiegen.» *Wāḥidī*, *'Asbāb al-nuzūl* (Kairo 1315) 259.

2. *Ḥīra.*

Die Araber, die sich an der Grenze Iraks niedergelassen hatten, sind schon ziemlich früh Christen geworden.[1] Die ansässige arabische Bevölkerung jener Gegenden hatte die alte Nomadenkultur grösstenteils abgelegt, sie waren Händler und Handwerker und ihre soziale Gliederung wurde nicht durchgängig vom Stammessystem beherrscht: sie nannten sich selbst und hiessen bei den Wüstenbewohnern *'Ibād*, eine religiöse Einheit, die verschiedene stammesfremde Elemente zusammenschloss.[2] *Al-Ḥīra*, gleich südlich von dem Platze, wo später *Kūfa* erbaut wurde, war ihr Hauptort.

In *Ḥīra* hatte im Anfang des sechsten Jahrhunderts Simeon von *Bēṯ-'Aršam*, der bekannte Vorkämpfer des Monophysitismus, gewirkt und soll dort viele Anhänger für seine Kirche gewonnen haben.[3] Monophysitische Bischöfe werden hier in den Jahren 551, 617 und 650 erwähnt.[4] Wenn also hier wenigstens zeitweise eine kleine monophysitische Bevölkerung bestand, so hat doch von Anfang an die Nestorianische Kirche in *Ḥīra* die Oberhand gewonnen und der monophysitischen Propaganda zum Trotz auch behalten. Namen hirensischer Bischöfe begegnen uns in fast allen Listen der Nestorianischen Konziliengeschichte, und dass *Ḥīra* sogar als einer der Stützpunkte dieser Kirche betrachtet werden muss, dafür spricht auch die Tatsache, dass während der Zeit, die uns hier beschäftigt, drei ihrer Patriarchen hier begraben worden sind: *'Abā*, Hezechiel und *Īšō'jaḇ* von *Gᵉdālā*.[5] Schon um die Mitte des sechsten Jahrhunderts hat Katholikos *'Abā* die Umgebung des lahmidischen Fürsten zu *al-Ḥīra* zum Nestorianismus bekehrt.[6] Es dauerte jedoch noch einige Zeit, bis die Könige selbst für das Christentum gewonnen wurden; ihre Stellung als Vasallen des sassanidischen Herrschers hat wohl, wie ROTHSTEIN[7] vermutet, eine gewisse Vorsicht geboten. *Al-Mundir*

[1] Von einer vorherrschenden Stellung des Christentums in dem babylonischen Grenzlande zeugen vor allem die zahlreichen Klöster, die hier bekannt sind. Vgl. SACHAU, *Zur Ausbreitung des Christentums*, 33.

[2] ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Lachmiden in al-Ḥīra.*

[3] LABOURT, *Le Christianisme das l'empire persane* (1904) 158.

[4] ASSEMANI, *B O.* III: 2, 606.

[5] LABOURT, 169, 199, 206.

[6] Ibid. 191.

[7] *Die Dynastie der Lachmiden*, 143.

b. Imrulkais, derselbe, der den gefangenen Sohn des Gassaniden *al-Ḥārit* der Göttin *al-ʿUzzā* zum Opfer schlachten liess, hatte unter seinen Gemahlinnen eine Christin, *Hind,* die ein Kloster in der Stadt erbauen liess.[1] Als erster der lahmidischen Herrscher wurde gegen Ende des sechsten Jahrhunderts *Nuʿmān* III. durch die Bemühungen Simeons, des Bischofs von *Ḥira* und des Katholikos *Sabrīšōʿ*[2] zum Christentum bekehrt. Auch die Monophysiten machen — freilich mit Unrecht — auf die Ehre seiner Bekehrung Anspruch.[3]

Die Nestorianische Kirche in Persien, die uns hier wieder auf dem Boden des Arabertums begegnet, hat durch treue Standhaftigkeit in schweren Verfolgungen und durch einen wahrhaft grossartigen Missionseifer,[4] der das Christentum nicht nur an die fernsten Grenzen des Perserreiches, sondern sogar nach Indien, Ost- und Südarabien und China gebracht hat, einen rühmlicheren Platz in der Geschichte der christlichen Kirchen verdient, als ihr für gewöhlich in der abendländischen Vorstellung eingeräumt wird. Besonders schwere Verfolgungen hatten die persischen Christen unter den Königen *Šāpūr* II. (309–379), *Jazdegerd* I. (399–420) und *Bahrām* V. (420–438) zu ertragen. Kann nun freilich nicht von diesen Verfolgungen im allgemeinen behauptet werden, sie seien durch die Kriege mit den Byzantinern direkt hervorgerufen worden,[5] so hat doch selbstverständlich der politische Gegensatz vielfach auf das religiöse Gebiet hinübergespielt und umgekehrt die Religion auf das politische. So haben z. B. die byzantinischen Kaiser sowohl *Bahrām* V. als auch *Chosrau* I. das Zugeständnis freier Religionsübung für ihre christlichen Untertanen abgezwungen. Die Möglichkeit eines dauernd guten Verhältnisses zur Staatsmacht war daher der persischen Kirchen erst dann geschaffen, als unter *Dadišōʿ* die Unabhängigkeit der ostsyrischen Kirche unter dem Katholikos in Seleukia (Ktesiphon) proklamiert wurde und das dyophysitische Bekenntnis dieser Kirche festgelegt wurde.

[1] Von *Jāqūt* II, 709 erwähnt. Vgl. LABOURT, 206.
[2] LABOURT, 212. [3] ASSEMANI, *B. O.* III· 2, 606.
[4] Vgl. F. NAU, *L'expansion Nestorienne en Asie*, Mus. Guim. Bibl. de vulg. XL, 193–383.
[5] LABOURT, 43 f. Es war der Fall nur mit der Verfolgung unter *Šāpūr; Jazdegerd* stand in freundlichen Beziehungen zu den Römern, die Verfolgung ist damals durch die unbesonnene Herausforderung der Christen heraufbeschworen worden; die Verfolgung *Bahrāms führte* zum Krieg mit Byzanz vgl. JUSTI, *Gesch. des alten Persiens*, 194 f.

Bei der bitteren Feindschaft, die damals zwischen Nestorianern und Orthodoxen bzw. Monophysiten herrschte, war ein politisches Zusammengehen der persischen Christen mit den Feinden des Reiches nicht mehr zu befürchten, vielmehr konnten die Perser nunmehr auf ihre Loyalität ganz besonders rechnen. Der syrischen Tradition zufolge haben auch die Nestorianer es nicht unterlassen, diesen Gesichtspunkt den sassanidischen Herrschern klar zu legen. So erzählt Barhebraeus, der Bischof *Barṣaumā* von Nisibis habe dem König *Pērōz* (459–484) erklärt: »Wenn nicht die Christen deines Reiches einen anderen Glauben haben als denjenigen der Griechen, so können sie dir nimmer aufrichtig treu sein».[1] Er begehrte daher, so erzählt der Jakobitische Chronist, vom König die Vollmacht, alle Christen Persiens zu Nestorianern zu machen. Am Ende des sechsten Jahrhunderts haben wirklich die sassanidischen Herrscher den Gedanken, die Streitigkeiten der Christen politisch auszunützen, sich zu eigen gemacht und demgemäss haben sie den Nestorianismus als das besonders persische Christentum nicht nur toleriert, sondern sogar entschieden begünstigt. Denn offenbar bezeichnet er auf der Skala der christlichen Sekten den weitesten Abstand von Byzanz, während der Monophysitismus, wenn auch zuweilen verfolgt, sich doch immer sogar in der Hauptstadt im Verborgenen behauptete und ab und zu seine Gönner am Hofe hatte.

Während der Regierung *Hormizd's* IV. und der ersten Zeit *Chosraus* II., also um 578–605, fällt — und dies ist für unser Thema von Bedeutung — die Zeit der grössten Machtentfaltung der Nestorianischen Kirche. Zu dieser Zeit galt der Nestorianismus »fast als die offizielle christliche Religion Persiens».[2] *Hormizd* IV. begünstigte also — trotz oder vielmehr wegen seiner beständigen Kriege gegen die Byzantiner im höchsten Masse die Nestorianischen Christen und liess dagegen die Vornehmen von der schwarzen Aristokratie des Mazdaismus sein Missfallen fühlen. Auf die Klagen der Priester antwortete er, dass, gleichwie sein Thron sich nicht nur auf Vorderpfeiler stützen könne, so könne auch seine Regierung nicht bestehen, wenn er die Christen gegen sich aufhetzte.[3]

[1] *B. O.* III: 1, 393.
[2] LABOURT a. a. O. 220.
[3] NÖLDEKE a. a. O. 268. Die Möbeds werden aufgefordert, vielmehr

Chosrau II. liess, als der Patriarch *Īšōʿjaḇ* bei seinen Kämpfen um den Thron sich entschieden unzuverlässig gezeigt hatte, keineswegs die Christen diesen Missgriff büssen. Auf seine Veranlassung wurde vielmehr ein frommer Mönch *Sabrīšōʿ* zum Katholikos erwählt, der der Legende zufolge auf mystische Weise dem König in seinem Kampfe gegen *Bistām* geholfen haben soll. Byzantinische Geschichtsschreiber wissen zu erzählen, wie *Chosrau* die Christen seines Reiches gewaltsam zum Nestorianismus bekehren wollte. THEOPHANES[1] berichtet, dass *Chosrau* wütend über eine erlittene Schlappe ἀποστείλας ἔλαβεν ὅλα τὰ κειμήλια τῶν ᵃπασῶν τῶνᵃ ὑπὸ Πέρσαις ἐκκλησιῶν καὶ ἠνάγκαζε τοὺς Χριστιανοὺς γενέσθαι εἰς τὴν τοῦ Νεστορίου θρησκείαν πρὸς τὸ πλῆξαι τὸν βασιλέα.[2] Wie wir gleich sehen werden, passt die Zeitbestimmung (das Jahr 616) nicht zu dem, was wir von der späteren Haltung *Chosraus* zu den Nestorianern wissen; dagegen sind Zwangsmassregeln gegen die nicht Nestorianischen Christen in seiner früheren Regierungszeit durchaus wahrscheinlich. THEOPHANES erzählt ferner,[3] das *Chosrau* bei der Eroberung von Edessa (603) die Stadt den Nestorianern übergab. Monophysitische Geschichtsschreiber[4] aber behaupten, dass die Monophysiten die Stadt erhielten, in der sie einen Bischof Esaias einsetzten.[5] AGAPIUS[6] endlich berichtet, dass *Chosrau* im Jahre 625 die orthodoxen Edessener verfolgte und sie zwingen wollte, entweder Monophysiten oder Nestorianer zu werden. In der Wahl zwischen »dem erdrosselten Stier» (Nestorianismus) und »dem geschlachteten Esel» (Monophysitismus) hätten die Edessener den letzteren erwählt. Die Erzählung des AGAPIUS ist hier offenbar verworren. Nach DIONYSIUS dem Patriarchen[1] wurde der orthodoxe Patriarch schon bei der Eroberung der Stadt 603 getötet, und dass die Verfolgung gegen die Orthodoxen erst im Jahre 625, nur ein paar Jahre vor der Zurücknahme Edessas durch Heraklius (628) eingesetzt hätte, bleibt also ganz unwahrscheinlich. Die verschiedenen Angaben über die religiöse Neuorientierung im eroberten Edessa dürften in der Tat beide richtig sein. Durch königliche Gewalt wurde die Stadt zuerst Nestorianisch, dann wieder monophysitisch. In Jahre 603 lebte *Sabrīšōʿ* noch. Bei der Stellung, die dieser Mann beim König einnahm, ist es wenig glaubhaft, dass der König damals die Edessener aufgefordert habe, Monophysiten zu werden. Noch im Jahre 605 wird auf Königlichen Befehl der Nachfolger *Sabrīšōʿs* erwählt und die Ausdrucksweise im Synodalprotokoll zeugt von einem sehr guten Verhältnis zum staatlichen Oberhaupt.[2] In den folgenden Jahren hat aber die Nestorianische Kirche einen gewissen Verlust erlitten. Der einflussreiche Hofarzt *Chosrau's*, Gabriel von Siggar, war aus irgend einer Veranlassung[3] zum Monophysitismus übergetreten und hat all seinen Einfluss bei dem König dahin verwendet, die Nestorianer zu vertreiben. Je länger desto mehr wurden sie aus der königlichen Gunst verdrängt. Das Katholikat musste vom Jahre 609 bis zum Tode *Chosrau*'s (628) unbesetzt bleiben. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Gabriel während dieser Zeit irgendwann bewirkt hat, dass die Kirchen Edessas seinen Glaubensgenossen ausgeliefert würden.

Es hat also in den ersten Jahren des siebenten Jahrhunderts, eben etwa um die Zeit, da Muhammed zum Propheten berufen wurde, die Nestorianische Kirche in Persien einen solchen Einfluss besessen, dass die Herrscher sogar durch Zwangsmittel alle ihre christlichen Untertanen dieser Kirche zuzuführen bestrebt waren. Es ist ohne weiteres verständlich, dass diese Tatsache sehr stark für eine Nestorianisierung Jemens zur Zeit der persischen Eroberung spricht.

Welche Bedeutung das Christentum in *Ḥīra* für Mittel-

mit ihren Verfolgungen gegen die Christen aufzuhören und sie statt dessen eifrig mit guten Werken zu gewinnen.

[1] *Chronographia*, MIGNE, PG CVIII, 653. a—a conj. MIGNE.

[2] Eine Ausplünderung der Kirchen durch Chosrau kennt auch AGAPIUS *Kitāb al-ʿUnwān* Patr. Or. VIII, 458) »Im zweiten Jahre seiner Regierung fing Chosrau, Hormizd's Sohn, an, die andersgläubigen Völker seines Reiches zu vergewaltigen. Er liess die Kirchen Syriens und Mesopotamiens niederreissen und führte den Marmor nebst den Geräten von Gold, Silber und Holz nach seiner Hauptstadt». Die Zeitbestimmung ist sicher unrichtig — das Jahr, in dem Chosrau zum Kaiser als Schutzflehender kam — aber die Notiz kann sich sehr wohl auf eine Verfolgung gegen die Monophysiten oder die Orthodoxen beziehen.

[3] MIGNE, PG CVIII, 677.

[4] BARHEBRAEUS, *B. O.* II, 334.

[5] Dieser Auffassung schliesst sich HERZBERG an, *Gesch. d. Byz.*, 50.

[6] *Patr. Or.* VIII, 459.

[1] *B. O.* I, 425.

[2] J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale (Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibl. Nat.* XXXVII, 1902) 471 f.

[3] LABOURT a. a. O. 220 f.

und Südarabien gehabt haben muss, ist jedem klar, der nur einigermassen mit der alten arabischen Dichtung vertraut ist. Ein Dichter wie *al-Nābiġa,* dessen Verse zahlreiche Anklänge an das Christentum enthalten, hatte seine besten Jahre in *Ḥīra* verbracht; Poeten, die selber Christen waren, aber deren Gedichte unter den heidnischen Arabern weit verbreitet waren, hatten, wie *al-'Aʿšā* lange in *Ḥīra* gelebt oder waren, wie *ʿAdī b. Zaid,* sogar dort geboren. »Gerade die geistige Elite der Beduinen, ihre Dichter, verkehrten mit Vorliebe in *al-Ḥīra*».[1] Dass viele dabei eigentlich von dem Weinbuden angezogen wurden und, wie *al-'Aʿšā,* das Christentum halb unfreiwillig mit in Kauf nahmen, ist immerhin wahrscheinlich. Es ist aber freilich eine kleine Schwäche der muslimischen Abstinenzler, immer die Trunksucht der Christen zur Zielscheibe ihres Witzes zu machen.

3. Die *Banū Ġassān.*

Die arabischen Stämme, die die Gegend nördlich von Damaskus bewohnten, scheinen früh das Christentum angenommen zu haben. Im sechsten Jahrhundert findet man hier einen Stamm, dessen Scheiks Vasallen des byzantinischen Kaisers sind und der als Grenzwache und als Puffer gegen die unter persischer Oberhoheit stehenden Lahmiden dient, mit denen er bittere Kämpfe zu bestehen hat. Es sind die Ġassaniden, deren Fürsten eifrige Monophysiten sind. Der grösste unter ihnen, *Al-Ḥārit b. Ǧabala*, setzte Jakob Baradeus und Theodorus als Bischöfe über die syrische Kirche ein.[2] Sein Sohn und Nachfolger *al-Mundir* tritt in Konstantinopel (580) als der Schutzherr der Monophysiten auf und schlichtet ihre Streitigkeiten. *Al-Mundir* wurde indessen aus politischen — vielleicht auch aus religiösen Gründen seinem Oberherrn unbequem. Er wurde gefangen genommen und nach Byzanz geführt (582).

Nach MICHAEL SYRUS und BARHEBRAEUS[3] haben sich die christlichen Araber damals unter verschiedene Fürsten verteilt. Einige gingen zum persischen Gebiet hinüber und haben wahrscheinlich ihren monophysitischen Glauben beibehalten. Andere unterwarfen sich Byzanz und sind somit Melkiten geworden.

[1] *Die Dynastie der Lachmiden*, 25.

[2] NÖLDEKE, *Die gassanidischen Fürsten aus dem Hause Gafnas, Berl. Akad. d. Wiss. Abh.* 1887, 20 ff.

[3] NÖLDEKE, a. a. O. 31 f.

Mit den Ġassaniden haben ihre südlicher wohnenden Landsleute ebenfalls vielfach Beziehungen gehabt, wenn auch, was *Ḥiǧāz* betrifft, lange nicht in dem Masse, wie mit den *ʿIbād* von *Ḥīra,* was an den damaligen politischen Verhältnissen und der Richtung des wirtschaftlichen Verkehrs lag. Zu der Zeit, wo Muhammed auftrat, hatten jedenfalls die Ġassaniden ihre Rolle als Führer des nordarabischen Christentums ausgespielt. Indessen war das Christentum zu dieser Zeit unter allen Stämmen, die in der alten römischen Provinz Arabia oder um sie herum wohnten, verbreitet, besonders unter den *Kudāʿa*-stämmen. In den Berichten über Muhammeds politische Unternehmungen hören wir von Christen in *Wādī l-Kurā, Dūmat-al-Ǧandal, 'Aila* und *Taimā'*. Von dem Bekenntnis dieser Christen wissen wir freilich nichts Sicheres.[1] Doch können wir mit der grössten Wahrscheinlichkeit wegen der politischen Stellung dieser Gebiete vermuten, dass sie Melkiten oder möglicherweise Monophysiten waren. Sie gehörten nämlich alle zu dem byzantinischen Machtbereich. Der Krieg Muhammeds gegen diese Gegenden galt als ein Krieg gegen Byzanz.[2] *'Ukaidir*, der christliche König von *Dūma* war nach *Masʿūdī*[3] ein Vasall des Heraklius. Die Angabe, dass er aus Ḥīra stamme, hat vielleicht ihren Grund darin, dass man die beiden *Dūma* hat zusammenbringen wollen. Deswegen sind wohl auch die Bewohner von *Dūmat al-Ǧandal ʿibād* geworden.[4] Hat eine Auswanderung wirklich stattgefunden, so waren die Emigranten jedenfalls sicher nicht Nestorianer. Denn eine Einwanderung hirensischer Nestorianer in diese Gebiete, die ihren Anschluss nordwärts bei den römischen Arabern hatten, die noch in der letzten Hälfte des sechsten Jahrhunderts den Lahmiden bitter feind waren, ist durchaus unglaublich. Alles, was wir von der religiösen Politik des Kaisers Heraklius wissen,[5] spricht entschieden dagegen, dass er mit Nestorianern in Verbindung getreten ist. Wir dürfen somit annehmen, dass auch diese äussersten Vorposten der

[1] SACHAU, a. a. O. 69.

[2] *Wāḳidī*, 175, 391.

[3] *Kitāb al-tanbīh*, 648, CHEIKHO, *al-Naṣrānijja*, 109.

[4] Vgl. zu der ganzen Frage SPERBER, *Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens*, 56—63.

[5] Vgl. HERZBERG, *Geschichte der Byzantiner*, 50.

christlichen Weltmacht sich auch in religiöser Hinsicht ihrem Schutzherrn angeschlossen haben und also Melkiten gewesen sind. Die von CHEIKHO[1] aus einer nicht näher bezeichneten Handschrift der Bibliothek der katholischen Mission von Beirut mitgeteilte Notiz, dass der Bischof von *Dūma* unter Damaskus gestanden habe, hat jedenfalls alle Wahrscheinlichkeit für sich.

II. Dichter und Hanifen.

Eine Frage, die hier nicht umgangen werden darf, ist die, ob die christlichen Gedanken und Vorstellungen, die uns im Koran begegnen, als direkte Entlehnungen seitens des Propheten selbst angesehen werden müssen oder ob sie schon unter den vorislamischen Arabern verbreitet gewesen sind. Die Lösung dieser Frage, die für unser Urteil über die Originalität und die geistige Bedeutung des Propheten von entscheidender Bedeutung ist, kann zuletzt nur aus den alten arabischen Dichtern gewonnen werden, deren Poesien alles, was wir an arabischer Literatur vor dem Koran besitzen, darstellen. Leider ist aus Gründen, die ich hier nicht auseinander zu setzen brauche, diese Literatur wenig geeignet, um sichere Schlüsse über den religiösen Status im vorislamischen Arabien darauf zu bauen. Wie nicht anders zu erwarten ist, herrscht vielfach Unsicherheit sowohl in Hinsicht des Textes, wie auch über die Datierung und die Autorschaft der Gedichte. Es hat nun besonders an den — an sich schon sehr wenigen — Stellen, die sicht mit religiösen Dingen beschäftigen, die muslimische Korrektur eingesetzt. Wenn an religiöse Gedanken gestreift wurde, erschienen den Muslimen die Worte der sonst so bewunderten Gedichte viel zu dürftig, zu unsicher oder gar irreführend; sie vermissten allzusehr einen volltönenden Ausdruck der eignen religiösen Anschauung, um sich einer Verbesserung enthalten zu können.

Ein gutes Beispiel bietet ein Gedicht von *ʿAbīd b. al-'Abras*[2], wo es heisst: »Wer Menschen bittet, erhält nichts, wer aber zu *Allāh* betet, wird nicht zurückgewiesen.» Der Text bei *Tibrīzī*

[1] *Al-Naṣrānijja*, 108.

[2] Ed. LYALL (*Gibb. Mem.* XXI) 8.

hat hier zwei sonst nicht belegte Verse: »Durch Gott wird alles Gute erzielt. Die Ansicht, dass er mehrere Personen sei, ist Torheit. Er hat keinen Genossen *(šarīk!)*; Er kennt, was die Herzen verbergen.» Der zuerst angeführte Vers dürfte wohl echt sein. Sein Inhalt hat aber offenbar einen muslimischen *Rāwī* veranlasst, die beiden bei *Tibrīzī* belegten Verse anzudichten, die deutlich als islamische Interpolation zu erkennen sind. Eine ähnliche Überarbeitung hat wahrscheinlich eine mehrmals besprochene Stelle in *Zuhairs Muʿallaḳa* erfahren[1]: »Verberget nicht vor Allah, was in euren Herzen ist, damit es unbekannt bleibe, denn alles, was verborgen ist, weiss *Allāh*. Es wird aufgeschoben *(juʾaḫḫar)* und in ein Buch verzeichnet und aufgespart zum Tage der Rechenschaft oder es wird ohne Aufschub *(ʾau juʿaǧǧal)* bestraft.» Wie NÖLDEKE[2] meint, könnte noch v. 27 echt sein.[3] Der folgende Vers aber enthält eine Ausführung des vorangehenden Gedankens, wie sie einem Muslim selbstverständlich war. Die Anklänge an koranischen Sprachgebrauch sind hier allzu auffällig. Man beachte vor allem die Ausdrücke *juʾaḫḫar-juʿaǧǧal,* öfters im Koran vom Aufschieben oder Heranrücken des Gerichtstages (z. B. Sur. 6: 57; 16: 63); weiter die Phrase *jaumu l-ḥisāb* (Sur. 38: 15, 25, 53; 40: 28); dass Gott die Taten der Menschen in einem *kitāb* aufzeichnet, ist ja ein christlicher Gedanke, im Koran aber ausserordentlich beliebt (z. B. 10: 62, 21: 94, 36: 11, 82: 10—12).

Nicht selten herrscht gerade betreffs der in religiöser Hin-

[1] AHLWARDT, *The six ancient arabic poets* (London 1870) 95. *Ibn Ḳutaiba* beweist mit diesem Verse, dass *Zuhair* an die Auferstehung geglaubt habe, *Kitāb al-šiʿr*, ed. DE GOEJE, 58.

[2] *Fünf Moʿallaqāt* (*Sitz. Ber. d. Wiener Ak. d. Wiss. Phil. Hist. Kl.* Bd. 144) 30. Die Echtheit behauptet LYALL, *The Dīwāns of ʿAbīd ibn al-'Abraṣ* etc. (*Gibb. Mem.* XXI) 17, NICHOLSON, *A literary History of the Arabs* (London 1907) 117.

[3] Der Anklang an Sure 3: 27 ist freilich höchst bedenklich, besonders in der von CHEJKHO, *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 518, bevorzugten Lesart *Tibrīzīs*, ed. LYALL (Calcutta 1894) 59, *fī ṣudūrikum* statt *fī nufūsikum*. Der letzte Ausdruck aber auch Sure 17: 26. ZUHAIR ist freilich auch sonst einer der wenigen vorislamischen Dichter, bei denen religiöse Gedanken nicht allzu selten auftreten. In einem Gedicht an *Ḥarim b. Sinān* (AHLW. 99) sagt er: »Die Frömmigkeit *(al-taḳwā)* gehört zu seinem Charakter. Gott und die Güte gegen die Seinigen schützen ihn vor schlimmen Ausgleitungen.» *Taḳwā* auch in einem moralisierenden Gedicht, das *Mutalammis* zugeschrieben wird, *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 343.

sicht wichtigsten Verse eine ominöse Unsicherheit über den Verfasser. Kaum eine zweite vorislamische Dichtung ist so von christlichen — in diesem Falle auch islamischen! — Geist und Sprachgebrauch durchsetzt, wie das Fragment *al-Nābiġas:*[1] »Du bist ungehorsam gegen *Allāh,* obgleich du Liebe zu ihm zur Schau trägst. Das ist bei deinem Leben wunderlich zu sagen — Wäre deine Liebe zu ihm aufrichtig, so würdest du ihm gehorchen, denn der Liebende ist dem Geliebten gehorsam.» Der Vers wird aber mit einer geringen Veränderung von V. 1 b tatsächlich auch einem muslimischen Dichter *'Ismāʿīl b. al-Kāsim* zugeschrieben.[2] Das Gedicht *al-Zuhairs* AHLWARDT XX (S. 101) enthält auffallende biblische und koranische Reminiscenzen z. B. Vv. 11—12 die Erzählung von der Bestrafung hochmütiger Herrscher: Pharao und *Dū-l-Karnain.* Eben dieses Gedicht wird doch von einigen *Ṣirma al-'Anṣārī*[3] zugeschrieben[4] und wurde schon von *al-'Aṣmaʿī* als unecht bezeichnet.

Es ist überhaupt in Hinsicht der tatsächlich sehr lebhaften Berührung vieler dieser Poeten mit den nordarabischen Christen überraschend, wie wenig von dem Christentum in ihren Gedichten zu finden ist. Das kommt wohl vor allem daher, dass ihre Poesie — wie dies mit Volksdichtung wohl gewöhnlich der Fall ist — man vergleiche die Dichtung der Meistersinger und das nordische Skaldenlied — in Stoffwahl und Ausführung streng an gewisse anerkannte Muster gebunden bleibt. Das Religiöse war nun nicht leicht in der regelrechten Kaside anzubringen.

Der verdiente Jesuitenmissionar LOUIS CHEIKHO hat in seiner noch nicht abgeschlossenen Arbeit: *al-Naṣrānijja bain ʿArab al-Ǧāhilijja* (Beirut 1914—1919) mit dankenswertem Fleiss alles Christliche in der vorislamischen arabischen Tradition, besonders in den Gedichten, zusammenzustellen gesucht. Leider ist dabei das Echtmetall nur mit ziemlicher Mühe aus dem grossen Haufen von Schlacken auszusondern. Der gelehrte Verfasser stellt die These auf, dass ganz Arabien unmittelbar vor dem Erscheinen des Islams sich in einem Prozess völliger Christianisierung befunden habe, der sich auf allen Gebieten des Kulturlebens: Religion, Dichtung, Baukunst und Handwerk zu

[1] Ed. AHLWARDT, 172, *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 727.
[2] *Baihaḳī, Kitāb al-maḥāsin wa-l-masāwī* (Kairo, 1325) II, 41.
[3] Bedrkämpfer, Autorität bei *Muslim, Ḏahabī, Moschtabih,* 319.
[4] *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 582.

erkennen gegeben haben soll, ein Prozess, den »die soziale Revolution von Mekka» nur vorzeitig abgebrochen habe. Man kann sich unmöglich des Eindruckes erwehren, dass diese These für Propagandazwecke besonders geeignet befunden worden ist — welch ein Triumph des Christentums, den Islam als späteren Eindringling darstellen zu können, die bewunderte alte Dichtung als christlich zu reklamieren! Jedenfalls ist der Verfasser offenbar von ihrer Wahrheit so stark überzeugt, dass ihm jede Beweisführung, auch die abenteuerlichste, gut genug erscheint, um sie zu stützen. Hier finden sich die wunderbarsten sprachlichen Einfälle — aus der Notiz, dass der Brunnen Zemzem einst nicht überdacht gewesen sei — *lā saḳfa ʿalaihi* — wird (s. 117) herausgelesen, dass er einst unter der Obhut eines christlichen Bischofs stand: *li-'uskufin ʿalaihi!* Unter den Poeten, aus deren Gedichten die Belege vorislamischen Christentums geholt werden, findet man nicht nur solche, die nachweislich den Islam angenommen haben und längere Zeit als Muslime gelebt haben, wie z. B. *Labīd, Ḥamīd b. Ṯaur, al-Namir b. Taulab, Rabīʿa b. Maḥrūm,* sondern auch Poeten der Umajjadenzeit: *al-Kuṯajjir* (st. 103), *'Aiman b. Ḥuraim,* der im Jahre 110 verstorbene *Ǧarīr* und dessen Zeitgenosse *al-Baʿīṯ, Marrār b. Munḳiḏ* und *al-Rāʿī.* Sogar der viel spätere Bagdadenser *Mudrak b. ʿAlī al-Šaibānī,* ein Jurist und homme des lettres, der sich durch seine rasende Liebschaft zu einem christlichen Jüngling *ʿAmr b. Ǧūḥanna* eine traurige Berühmtheit verschafft hat,[1] muss in der Reihe der Zeugen auftreten. Es bleibt in der Tat nicht viel übrig, wenn man nach kritischer Sichtung das vorliegende Material ansieht, wie es in den Gedichten der vorislamischen oder zeitgenössischen nicht muslimischen Dichter sich vorfindet.

Da begegnet uns nun wenn wir die Stellen, die möglicherweise als echt anzusehen wären, durchmustern, zuerst der öfters besprochene[2] Vergleich der Spuren von der verlassenen Wohnung des Geliebten mit den Zügen einer verwischten oder unverständlichen heiligen Schrift. »Wem gehört die Ruine, deren Anblick mich tief ergreift, wie die Schrift der Psalmen *(ka-ḫaṭṭi-l-Zabūr)* auf einem jemenensischen Palmenzweig?» fragt *Imruʾulḳais* (AHLWARDT 159); oder: sie sind wie »die Schrift der Psalmen in den Heften der Mönche» *(fī maṣāḥif ruhbān)*

[1] *Dāʾūd al-Ḍarīr al-'Antāḳī, Tazjīn al-'aswāḳ* (Kairo 1305) 161.
[2] FRÆNKEL, *Die aramäischen Fremdwörter*, 244, GOLDZIHER, *Muh. Stud.* I, 111.

(Ders., AHLW. 160) Besonders rätselhaft sind die grossen Anfangsbuchstaben anzusehen: »Die Wohnungen der Tochter *Hiṭṭāns b. ʿAuf* gleichen den Titelbuchstaben *(ʿunwān)*, wie sie der Schreiber auf dem Pergamente eingräbt».[1] *ʾWaḥj* wird die heilige Schrift in ähnlichem Zusammenhange genannt von *Zuhair* (AHLW. 97): »Das Haus *ʾAsmā's* in *Ġamrain* ist verwischt wie die heilige Schrift — keiner von ihrem Volke ist mehr da»; ähnlich AHLWARDT 91.

Auch in anderen Zusammenhängen werden ein paar Mal die heiligen Schriften der Christen erwähnt. Von »dem *ʾinǧīl*, das wir lesen», spricht der christliche Dichter *ʿAdī b. Zaid*.[2] *ʿAdī* redet sogar von dem Buche Gottes — *Kitāb Allāh:* »Du hast uns bei dem Buche Gottes einen unverbrüchlichen Eid schwören lassen. Und du bist doch nicht durch das Buch Gottes gross geworden».[3] Der Ausdruck *Kitāb Allāh* klingt freilich in einer vorislamischen Dichtung ziemlich suspekt. Das Syrische hat ja in solchem Zusammenhange gewöhnlich die Mehrzahl »Schriften»; vielleicht könnte man doch auf die verwandte Phrase »das göttliche Buch», *Kᵉṯābā ʾalāhājā*, hinweisen.

Es ist von nicht geringer Bedeutung, dass somit eine Anzahl der wichtigsten koranischen Termini für die Schrift- und Offenbarungslehre: *Zabūr*, *maṣḥaf* (koran: *ṣuḥuf*), *waḥj*, *ʾinǧīl*, *Kitāb Allāh* sich als vorislamisch erweisen.

Von biblischen Personen wird bekanntlich David oft erwähnt als Panzerschmied. Vielleicht ist aber damit irgend ein berühmter jüdischer Waffenschmied dieses Namens gemeint. Von Salomo berichtet *al-Nābiġa* eine Legende von seiner Gewalt über die Dämonen:[4] »Ich sehe keinen, der so gegen die Menschen handelt wie er *(al-Nuʿmān)*. Ich nehme keinen aus, ausser Salomo, als Gott zu ihm sagte: Richte dich auf und verbiete den Menschen die Sünde und demütige die *Ǧinn*, siehe ich erlaubte ihnen, Tadmor zu bauen mit Quadern und Pfeilern.»

[1] CHEIKHO, 224.

[2] CHEIKHO, 185 nach *Ǧāḥiẓ*.

[3] *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 472. Zweifelhaft scheint mir wegen Sur. 87: 18 der zweite der beiden folgenden Verse die *al-Muraḳḳaš al-ʾAkbar* zugeschrieben worden sind: »So sind weder Glück noch Unglück für jemand dauerhaft. Dies stand schon geschrieben in den ersten alten heiligen Schriften *(fī-l-zabūr al-ʾawwalijjāt al-ḳadāʾim)*». CHEIKHO, 184.

[4] AHLWARDT, 7.

Al-Nābiġa nennt Noah als Exempel der Treue,[1] *al-ʾAʿšā* redet ebenfalls von Noah und der Erbauung der Arche[2]. Ganz unbekannt waren somit die biblischen Erzählungen unter Muhammeds Zeitgenossen nicht.

Auffallende Äusserlichkeiten des christlichen Kultus werden schon bei heidnischen Poeten erwähnt. An das feierliche Einherschreiten der christlichen Prozessionen denkt *ʿAntara* (AHLWARDT 181), wenn er die Strausse, die um *ʿAbla*'s Haus gravitätisch wandern, mit den Christen vergleicht, »die das Heiligtum *(bait al-haikal)* umkreisen». Der fromme Misslaut des Gebetsgongs war jedem, der christliche Ansiedelungen besucht hatte, aufgefallen. »Du hörst (am Morgen) das Geschrei der Eulen um uns herum, wie die Gebetsgongs läuten nach der nächtlichen Ruhe,»[3] singt *al-Murakkaš al-ʾAkbar*. Gutes und fröhliches Heidentum atmen diese ziemlich respektlosen Vergleichungen. Erst die christlichen Poeten zeigen sich über die kultische Sitte des Christentums einigermassen unterrichtet. Des im Freien errichteten Krucifixes, der Bilder, auch solcher von Elfenbein in Nischen aus Marmor oder vergoldet gedenken *al Nābiġa* (AHLWARDT 4) und *al-ʾAʿšā*.[4] Gelegentlich erwähnen sie die christlichen Festtage. Am Hofe der Gassaniden sah *al-Nābiġa* (AHLW. 3) die Fürsten wandern »in feinen Schuhen und mit parfümierten Gürteln — mit Myrtenzweigen begrüsst auf dem Palmsonntage». Die von GREGOR VON NAZIANZ (Or. XLV 2) erwähnte Ostersitte kennt *ʿAdī b. Zaid;* er spricht von »der Osterlampe in der Kirche des Mönches».[5] Der von *al-ʾAʿšā* gepriesene Christ *Hauḏa b. ʿAlī* ehrte den Ostertag durch den Loskauf einer Anzahl Gefangener.[5] Man vermisst aber jedes Wort über den religiösen Inhalt dieser Feste. Dürfen wir die beiden in *Lisān* (III: 301) erhaltenen Verse *al-ʾAʿšās* als echt ansehen, so hätte der Dichter die für die Laien der Nestorianerkirche geltende Vorschrift des zweimaligen täglichen Gebets gekannt: »Preise Gott zur Abend- und Morgenzeit und diene dem Satan nicht sondern Allah.» Das Abendmahl erwähnt *al-ʾAʿšā* — und zwar in einem Trinkliede: »Roter Wein, der

[1] AHLWARDT, 176.

[2] *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 389.

[3] CHEIKHO, *al-Naṣrānijja*, 207.

[4] Ibid. 205.

[5] Ibid. 216.

Mönch trägt ihn in der Prozession und setzt ihn vor. Auf ihm ist ein Siegel. Dann stellt er sich vor ihn voll Sehnsucht nach ihm und betet über dessen Kruge.»[1]

Die Mönche, besonders die Einsiedler, die beim Lesen der heiligen Schriften wachen und deren Lämpchen in der tiefen Finsternis der Einöde nächtlich flimmert, haben ganz besonders das Interesse der Dichter erweckt.[2] *Imru'ulkais* hat auch erfahren, wie diese zum Gegenstand abergläubischer Verehrung gemacht worden sind. Die Hunde ergreifen den wilden Stier am Schenkel und zerreissen ihn, wie die Kinder der Christen die Kleider des Pilgers (aus Jerusalem) zerreissen (AHLW. 136 v 12). Von dieser Verehrung zeugen auch die christlichen Poeten, die die Mönche und deren fromme Werke neben andern heiligen Dingen erwähnen. *Al-'A'šā:* »... ein Mönch in der Kirche, die er gebaut und wo er das Kreuzzeichen schlägt» und *'Adī b. Zaid:* »Bei Allah — nimm meinen Eid an — ich bin wie der Mönch, der, so oft er zu Gott flehend betet, laut aufschreit von Furcht im Herzen ergriffen.[3]»

WELLHAUSEN[4] hat die monotheistische Tendenz der altarabischen Religion hinreichend klargestellt. Der Koran und die Gedichte bieten in dieser Hinsicht ein vollkommen identisches Bild. Der Monotheismus hat nicht den Ausgangspunkt für Muhammeds Predigt bilden können schon deswegen, weil die Art von Monotheismus, die er selbst anfangs vertrat, sich schon vor seinem Auftreten durchgesetzt hatte. Dieser Monotheismus bedeutete, dass dem einen Gott eigentlich nur noch die drei Göttinnen als irgendwie fürbittende göttliche Wesen untergeordnet wurden; als *banāt Allāh* standen sie freilich in einer näheren Beziehung zum Gott als etwa die Heiligen in der christlichen Religion, mit denen ihre religiöse Bedeutung zunächst zu vergleichen wäre. Die männlichen Götter dagegen scheinen alle Bedeutung verloren zu haben, sie sind nicht nur oft, sondern wohl in der Regel zu blossen Kultnamen des einzigen Gottes geworden. Der »Herr des Hauses» — eine weit verbreitete Bezeichnung für die Kultgottheit[5] — an den Mu-

[1] CHEIKHO, 210.

[2] WELLHAUSEN, *Reste* 232, *Imru'ulkais*, ed. AHLW. 148 v. 37, 149 v. 66, 152 v. 20.

[3] *Šu'arā' al-Naṣrānijja*, 392,453.

[4] *Reste*, 215 ff.

[5] In einer nabatäischen Inschrift, *C. I. S.* II, 270.

hammed sich in einer der ältesten Suren wendet, war sicher schon vor ihm Allah und nicht *Hubal*. An Allah denkt sicher *al-Nābiġa*, wenn er schwört (AHLW. 7 f.): »Beim Leben desjenigen, dessen *Ka'ba* ich besuchte und dem Blute, das auf den Standbildern vergossen wird — und beim Beschützer der Vögel, die die Reiter... mit der Hand streifen können». Ein anderes Mal singt er seiner Schönen den trotzigen Abschied zu (ALHW. 25): »Uns ist nicht erlaubt, mit Weibern Scherz zu treiben! Siehe die Pilgerfahrt[1] ist unsere Absicht. Wir eilen auf aufgezäumten Kameelen. Auf Gott hoffen wir, wir erhoffen Güte und Nahrung.» Nach der Ansicht DERENBOURG's[2] hätten wir hier das älteste Gedicht *al-Nābiġas*. Der Dichter, der hier redet, hätte noch nicht an den syrischen Höfen das Christentum kennen gelernt. Sicher ist aber auch hier wie sonst bei *al-Nābiġa al-'ilāh* als *Allāh* zu verstehen.

Ich möchte hier auf die bedeutsame Tatsache aufmerksam machen, dass die christlichen Dichter den Gott der *Ka'ba* als den christlichen Gott betrachtet haben und dass sie folglich an dem dortigen Kultus als an ihn gerichtet teilnehmen konnten. In Eidschwüren werden die Heiligtümer der *Ka'ba* neben Christus und christlichen Sakralobjekten genannt.[3] »Ich schwöre beim Kleide des Mönchs im Kloster und bei denen, die sie (*al-Ka'ba*) gebaut: *Kuṣajj* und *Muḍāḍ b. Ǧurhum*», singt *al-'A'šā*, und *'Adī b. Zaid* stellt in einem Schwure »den Herrn Mekkas (*wa-rabbi Mekkata*) und den Gekreuzigten» nebeneinander.

Von hier aus lässt sich gut verstehen, wie Muhammed auf die Lehre von einer unter den verschiedenen Völkern von ihren Gottesboten vererbten Urreligion, dem Hanifenglauben, der also auch unter den Heiden als eine Art natürlicher Religion zu finden ist, kommen konnte. Den in der *Ka'ba* verehrten *Allāh* haben Christen — vielleicht auch Juden — ebenso wie Heiden als den höchsten Gott anerkannt. Dass *Allāh* die Welt geschaffen (Sur. 29: 61, 63), dass er den Guten Lohn gibt und den Bösen

[1] Nach Mekka laut der alten und sicher richtigen Ansicht der Kommentare. *Dīn* als Bezeichnung der Wallfahrt siehe auch das Gedicht bei *Bīrūnī*, ed. SACHAU, 12.

[2] *Journ. Asiat.* 1868 (*Sixième Ser.* T. XII) 210.

[3] CHEIKHO, *al-Naṣrānijja*, 194. *Šu'arā' al-N.*, 451.

Strafe verhängt,[1] das sind Wahrheiten, die auch den Heiden, wenn sie es nur gestehen wollen, nicht fremd sind. Das Hanifentum lag also dem Propheten als eine Tatsache vor, freilich nicht als eine »Sekte», aber als eine monotheistische Tendenz innerhalb der arabischen Religion. Dass diese Tendenz wohl in gewissen Vertretern besonders deutlich hervorgetreten sei, ist eine Konzession, die man wahrscheinlich den sonst wenig vertrauenswürdigen islamischen Hanifenlegenden machen muss. Für diese religiöse Geistesrichtung und ihre Repräsentanten hat man wohl schon vor Muhammed einen aus dem aram. *ḥ*^{a}*nēfā* irgendwie hergeleiteten Ausdruck erwählt. Vielleicht hörte man aus dem als Ketzerbezeichnung verwendeten Worte eben die Bedeutung: ein Monotheist, der jedoch nicht der christlichen Kultgemeinschaft angehört, heraus.

Es ist mehrmals behauptet worden, dass der in den Gedichten so oft wiederkehrende Gedanke von der Ungewissheit des Lebens und vom lauernden Tode, der dem Menschen unaufhörlich nachstellt, auf christlichen Einfluss zurückzuführen sei, und dass somit die Grundstimmung der muslimischen Frömmigkeit schon in den heidnischen Gedichten durchschimmere. Das »media vita in morte sumus» ist freilich ein beliebtes Thema der vorislamischen Poeten. Nur ist zu bemerken, dass dieser Gedanke eigentlich niemals die Stimmung einer christlichen Meditation über die Vergänglichkeit des Lebens aufweist. »Glaðr ok reifr skyli gumna hverr unz sínn biðr bana», fröhlich und munter sei jeder Mann bis ihn der Tod trifft, denn nur der unweise Mann ist töricht genug zu denken, dass er beständig leben soll. Den Speeren weicht er aus, aber am Ende kriegt ihn das Alter am Kragen. So sieht es der altnordische Sänger. Ebenso meint der arabische Dichter, dass es zur wahren *muruwwa* gehöre der Gefahren des Lebens, der dräuenden Todesgefahr stets richtig eingedenk zu sein, nicht etwa, um sich muckerischen Grübeleien hinzugeben, sondern damit man weise die hinfliegenden goldenen Augenblicke auszunützen und sie recht anzugreifen vermöge, solange man noch kämpfen und geniessen kann. Es ist, wenn man so will, eine Art Fatalismus, aber ein solcher, der das gesunde und ursprüngliche Volksleben überall und immer kennzeichnet. »Jeder

[1] Vgl. z. B. *Zuhair* (ed. AHLW., 90): »Allah findet ihr Tun gegen euch gut und vergilt ihnen mit der besten Vergeltung.»

Krieger muss nach den Jahren des Glücks fallen», singt der trotzige *ʿAmir b. al-Ṭufail.*[1] Und von *Mutalammis* hören wir die Aufforderung:[2] »Siehst du nicht, dass der Mann dem Tode verpfändet ist? Bald liegt er hingestreckt, den Vögeln eine Beute oder er wird in die Erde geborgen. Darum unterwirf dich der Sklaverei nicht aus Furcht vor dem Tode. Stirb lieber als freier Mann, so trifft dich kein Tadel!« Eine verwandte Stimmung herrscht in dem prächtigen Liede des greisen *Zuhair:*[3] »Des Lebens Last bin ich müde geworden, wer achtzig Jahre gelebt hat, der muss doch müde sein. — Den Tod hab ich gesehen, wie ein nachtblindes Kameel stösst er an. Wen er trifft, der stirbt, wen er fehlt, der lebt lange und wird altersschwach. Das Wissen vom heutigen Tage besitz' ich und vom Gestern vor ihm, doch vom morgenden Tage weiss ich nichts. Wer nicht durch vielerlei die Menschen günstig zu stimmen vermag, der wird mit Zähnen gebissen, mit Hufen getrampelt. — Wer Überfluss besitzt und damit geizt den Seinigen gegenüber, wird verachtet und getadelt. Wer das Gute zum Schutze seiner Ehre setzt, der hat sie recht geschützt. Wer aber Schmach nicht scheut, der wird geschmäht. — Wer seine Cisterne nicht mit Waffen schützt, dem wird sie niedergerissen, und wer es nicht wagt, anderen mit Gewalt entgegenzutreten, der wird selbst vergewaltigt. Wer die Nachstellungen des Todes fürchtet, den ereilt er, steige er auch auf einer Leiter zum Himmel hinauf.»

Da ist nichts von der christlich eschatologischen Stimmung zu verspüren. Eher bewegt sich der Dichter auf dem geistigen Plane des Ekklesiasten. Der Gedanke an Alter und Tod führt ihn nicht zu tatenloser Schwermut, auch treibt er nicht zum taumelnden Geniessen. Der antike Mensch hört aus ihm vielmehr die eine Aufforderung zum tüchtigen »weisen» Lebenswandel heraus, denn so geht der Mensch am besten dem Unausweichlichen entgegen. Eine derb männliche Lebenskunst, die den überempfindsamen Modernen kaum mehr verständlich ist! Auch *Imruʾulkais* ist dies trotzige Brafsein angesichts des Todes nicht fremd: »Es weinte mein Genosse, als er die kilikischen Pforten hinter sich sah und sicher wusste, dass wir mit dem Kaiser zusammentreffen würden. — Ich sagte ihm aber,

[1] *Dīwān*, ed. LYALL, 146. vgl. *ʿAbīd b. al-ʾAbraṣ* ib. 70 und 80.
[2] *Ḥamāsa* (Kairo 1331) I, 267.
[3] AHLWARDT, 96—97.

weine nicht! Wir wollen ein Königreich gewinnen wofern wir nicht sterben; dann wären wir entschuldigt.»[1] Aber bei diesem nach modernem Masstab grössten Dichter des vorislamischen Arabien schwingt in den Todesgedanken ein eigner Ton mit. Mich wundert, dass ich fröhlich bin, das ist der Auftakt der schönen Verse AHLWARDT 120: »Ich sehe uns eilen dem Unbekannten entgegen, wir werden am Morgen gespeist mit Speise und Trank — Sperlinge sind wir, Fliegen, Würmer und doch mutiger als der heranstürmende Wolf». Aber die erkämpfte Fröhlichkeit weicht bald der bitteren Schwermut des ewig enttäuschten fahrenden Ritters: »Die Prüfungen und meine Herkunft werden mir Genüge tun. Mit der Erde Ader sind meine Adern verflochten. Dieser Tod raubt mir meine Jugend, bald wird er mir Leib und Leben rauben, mich schnell in den Staub werfen». Bitterer als sonst im arabischen Heidentum, fast makaber, klingt bei ihm die Klage über die Gewalt der Zeit, »des *dahr*». »Hat er dir nicht erzählt, dass die Zeit ein Werwolf ist, ein trügerischer, der die Männer verschlingt? Er treibt von dem Palaste den Prächtiggekleideten, der über Ebenen und Berge herrschte. Ein Held ist er, der die Länder zerstört».[2] Tiefe Wehmut atmet das Lied am Grabe der fremden Prinzessin zu Ancyra, wo der Vielgewanderte der Tradition zufolge zuletzt die Ruhe fand:[3] »O Freundin, die Vereinigung ist nahe. Hier werde ich bleiben, so lange der Fels des *ʿAsīb* bleibt. — Beide Fremdlinge, haben wir uns hier gefunden. Und der Fremde ist ja des Fremden Verwandter». Indessen die schwermütige Stimmung in *Imruʾulkais* Gedichten lässt sich genügend aus dem traurigen Lebensgeschick des Poeten erklären und sie hat mit einer christlichen meditatio mortis wenig gemeinsam.

Keiner von den heidnischen Dichtern lässt so oft religiöse Gedanken durchschimmern, wie *al-Nābiġa*. *Allāh* ist es, der dem Herrscher seine Macht gibt (AHLW. 5v9), zu *Allāh* bittet er für seinen königlichen Gönner um langes Leben (AHLW. 11 vv5—6), um Regen in guter Zeit und Sieg, er bittet, dass er ihm seine schönsten Wohltaten erweisen möge und ihm ein Helfer werde gegen die Menschen (AHLW. 12vv17—20). Allahs

[1] AHLWARDT, 130.
[2] AHLWARDT, 204. Vgl. auch AHLW., 129 vv. 22—23.
[3] *ʾAġ.* VIII, 73.

Auge, das nimmer schläft, wacht über der Unschuld (AHLW. 17 vv. 15 ff), wer bei *Allāh* falsch schwört, dem wäre nimmer zu glauben (AHLW. 5, Ged. 3v3 vgl. AHLW. 19v21). *Allāh* »fragt nach nichts als nach seiner Gerechtigkeit. Das Böse wird nicht gut, auch geht die Wohltat nicht verloren» (AHLW. 20 v. 32). Es ist kaum unberechtigt, wenn ihn eine freilich nicht gut beglaubigte Tradition zum Christen macht und durchaus richtig, wenn DERENBOURG[1] ihn den Hanifen zuzählt, für die er wohl ein weit besserer Repräsentant ist, als die halb mythischen Gestalten der muslimischen Hanifenlegende. Aber von der christlich-eschatologischen Frömmigkeit finde ich auch bei ihm kaum eine Spur. Höchstens würde man den christlichen Einfluss in dem tiefen Ernst, der aus seinen Gedanken an die vanitas vanitatum spricht, spüren können. Bittere Resignation und nichts mehr atmen die kräftigen Verse, die uns *Ibn Ḳutaiba*[2] überliefert hat: »Der Mann hofft lange zu leben, aber die Länge des Lebens wird ihm nur zum Schaden. Des Lebens Süssigkeit vergeht und das Bittere bleibt nachher bestehen. Die Tage betrügen den Menschen, so dass er nichts mehr erfährt, was ihn freuen könnte. Wie viele würden sich über meinen Tod freuen und dennoch sagen: Was für ein trefflicher Mann ist er doch gewesen!»

Die vorislamischen Poeten bestätigen den Eindruck, den uns die koranische Predigt gibt, dass die eschatologischen Anschauungen der Schriftreligionen den Arabern gänzlich fremd waren. Mit dem Tode ist alles aus. Selbst der Ruhm, sonst das Höchste, was der arabische Held erstreben konnte, verliert angesichts des Todes allen Wert.[3] Als *al-ʾAswad b. Jaʿfur* in eine tödliche Krankheit gefallen war und *al-Nuʿmān* nach seinem Befinden fragte, sagte er: »Klein ist der Gewinn, wenn die Eule zur Abendzeit ruft, wenn die Zeit für sie da ist nach kühlem Wasser zu schreien. Sie bieten mir den Abschied, und wenn sie fortgehen, sagen sie: Mit ihm ist's aus, so ist's mit der Freigibigkeit aus, mit der Festigkeit und mit der Güte aus. Was kümmert mich

[1] *Journ. Asiatique, 6me Sér.* XII, 263 (1868).
[2] *Kitāb al-Šiʿr*, ed. DE GOEJE, 72.
[3] »Wenn der Ruhm die Menschen unsterblich machen könnte, so würdest du nie sterben. Aber des Mannes Ruhm macht nicht unsterblich», sang *al-Zuhair*. Der Kalif *ʿUmar* lobte ihn wegen dieses Verses. *Ibn Ḳutaiba, Kitāb al-Šiʿr*, 57.

was sie tun, wenn ich nun sterbe! Jedem Manne wird auf dem Wege des Todes aufgelauert».[1] Auch *al-Nābiġa* scheint nicht an ein jenseitiges Leben zu denken. »Sie sagen: eine Feste. Dann sind sie stolz. Und was kann fest sein? Selbst die Berge wanken. — Die Gräber geben ihre Toten nicht zurück und nur die Sterne am Himmel und der Boden bleiben wie sie waren». (AHLW. 166). Nur ein einziges Mal schimmert bei *al-Nābiġa* der Jenseitsglaube durch. Es ist in dem Liede an den ġassanidischen Herrscher *ʿAmr b. al-Ḥārit*,[2] wo der Dichter inspiriert den christlichen Glauben der Ġassaniden feiert: »Sie besitzen eine Freigibigkeit, wie Gott sie keinem anderen gab. Ihr Verstand verlässt sie niemals. Der Platz, wo sie weilen, ist Gott eigen. Ihre Religion ist fest (*dīnuhum kawīm*), sie hoffen nur auf das Zukünftige (*fa-mā jarǧūna ġaira l-ʿawākib*)».

Es wäre durchaus unrichtig, wegen der oben analysierten Aussagen von einer Annäherung an die christliche Bewertung des Lebens bei den vorislamischen Dichtern zu sprechen. Ebensowenig sind wir berechtigt, hier einen allgemeinen Pessimismus vorauszusetzen, der so wie so als das Kennzeichen eines πλήρωμα τοῦ χρόνου die Zersetzung der altarabischen Religion und das Anbrechen einer neuen Zeit ankündige. Nur bei einem einzigen der zeitgenössischen Dichter finden wir unverkennbare Anklänge an die eschatologisch gefärbte Frömmigkeit, die das damalige Christentum wie auch die Religion Muhammeds kennzeichnet. Es ist der christliche Dichter *ʿAdī b. Zaid* von *Ḥīra*.

Die Erzählung von der Bekehrung *Nuʿmāns* III. durch *ʿAdī*[3] würde das vollends beweisen. Leider sieht sie einer muslimischen Heiligenlegende allzuähnlich, um uns als völlig vertrauenswürdig zu erscheinen. Der religiöse Ton in *ʿAdī*s Gedichten ist indessen unverkennbar. Er feiert den Schöpfer, »der die Sonne gemacht zu einer Grenze, die nichts verbergen kann, sie scheidet zwischen Tag und Nacht».[4] Allāh bleibt die einzige Hoffnung der Bedrückten: »Auf wen würdet ihr hoffen können, wenn euer Frühling vergeht, ausser auf Gott, und wer wird euch Feuer entzünden? Nein, ich schwöre bei

[1] *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 477.
[2] AHLWARDT, 3.
[3] *ʾAġ.* II, 34.
[4] *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 469.

der Frömmigkeit selbst, so sie sich bei euch findet etc.»[1] Wenn er im Gefängnis des undankbaren *al-Nuʿmān* verschmachtet, erklärt er mit frommer Ergebenheit: »Ich habe heute meine Sache einem Herrn anheimgestellt, der nahe ist und Gebete erhört *(rabbⁱⁿ karībⁱⁿ mustaǧībⁱⁿ)*».[2] Gott allein bleibt ewig lebendig bei der Vergänglichkeit alles Irdischen: »Nichts gibt es, das gegen den Tod bestehen bleibt, ausser dem Angesicht des Gepriesenen, des Schöpfers. Gleich wenn wir sicher sind, kommt das Unglück. Es trifft den Mann, der Liebe und Freundschaft geniesst».[3] Das erste Verspaar schien den Muslimen so erbaulich, dass ein freilich nicht eben gottesgelehrter Prediger, *ʿUtba b. al-Nahhās,* es sogar einst guten Glaubens als ein Koranwort von der Kanzel vortrug.[4] Überhaupt sind die ernsten Gedanken an den Tod und an die Vergänglichkeit aller irdischen Dinge charakteristisch für *ʿAdī*'s Dichtung. Vor allem sind eine Reihe von Stellen zu beachten, wo der Dichter seine Worte über die Unsicherheit des Lebens, den jähen Wechsel des Glückes wirkungsvoll illustriert durch die Geschichte eines Volkes oder eines Königs der Vorzeit, die durch ihr plötzlich erfahrenes Unglück der Nachwelt ein warnendes Beispiel der Nichtigkeit aller irdischen Macht und Herrlichkeit gegeben haben. »Nie sah ich so etwas, wie die Jugend. Durch den Betrug der Tage vergisst sie deren Ausgang, vergisst die Brüder und den Kampfplatz und wie die Krallen [des Schicksals] sie festhalten. Was hoffen denn die Menschen, wenn sie das Glück suchen, wenn die Liebe zum Leben ihre einzige Sorge ist? Sie glauben, dass die Schläge des Schicksals sie nicht treffen werden, und doch trifft sie die Tücke des Schicksals. Was war gleich *Ṣanʿāʾ* die von Statthaltern des Reiches erbaut wurde, von Männern, die ihre Gaben verschwenderisch verteilten? Ihr Baumeister hatte sie zu den Wolken erhöht, von Moschus trieften ihre Säle. Umgürtet war sie von Bergen zu denen der Verräter keinen Zugang fand und deren Kämme nicht erklommen werden konnten. Und es wurde in ihr die Stimme der Eule vertraut, wenn zur Abendzeit ihr Flötenspieler ihr antwortete. Des Schicksals

[1] *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 469.
[2] Ibid. 452.
[3] Ibid. 454. Auffallend ist freilich die Übereinstimmung mit Sur. 55: 26—27 (vgl. auch 28: 88).
[4] *Fihrist*, ed. FLÜGEL, 91.

Wechsel trieb gegen sie das Heer der *Banū-l-'aḥrār,* deren Reiter scharenweise anstürmten. Von Maultieren wurden sie abgelöst, die mit Verderben beladen waren. So laufen in ihr die jungen Füchse(?) umher».[1] »Siehe gewaltsam sind des Schicksals *(dahr)* Schläge. Nimm dich in Acht, schlafe nicht und wähne, dass du vor dem Schicksal sicher seist. Gesund bringt der Jüngling die Nacht zu, dann geht er plötzlich ins Verderben, nachdem er soeben sicher und fröhlich war. Das Schicksal kann gelind aber auch hart sein. Es lässt das Gebein zerschmettert und gebrochen. Frage die Menschen nach den Leuten von *Kubais!*[2] Vor ihnen hat das Schicksal *Sābūr*[3] zermalmt, der Tod riss ihn weg und er verging, als er soeben auf Gedeihen im Reiche hoffte. Und den *Banū-l-'asfar*[4], den Königen, ging es ebenso, das Schicksal liess von ihnen nicht das Andenken übrig. Nichts vermag dem Tode zu entrinnen, der Tod raubt dem Reichen wie dem Armen den Frieden».[5] Die religiöse Beziehung dieser Gedanken tritt besonders klar zu Tage in der Schilderung, wie *al-Nu'mān* einst bei Betrachtung der Nichtigkeit weltlicher Macht zur Besinnung kommt:[6] »Und bedenke, wie *Ḫawarnaḳ*'s Herr, als er eines Tages hinaus schaute — die göttliche Leitung *(al-hudā)* macht einsichtig — es freute ihn seine Macht und die Grösse seines Reiches .... Da kam sein Herz zur Besinnung und er sagte: Was ist das Glück eines Lebenden der zum Tode fährt! Nach Wonne und Herrschermacht empfängt ihn das Grab. Dann wird er wie dürres Laub, mit dem der Westwind und der Ostwind spielen».

Von besonderem Interesse sind die folgenden Verse, die eine fürchterliche Pestseuche schildern, die die Leute von *Dijār* einst betroffen hat: »Was sind die Leute von *Dijār* gegen Noahs Volk, dann *'Ād* nach ihnen und *Ṯamūd?* Während sie auf Sesseln und Teppichen sassen, wurde ihre Haut zu Staub. Die Ärzte kamen dann, sie zu besuchen, aber ihre Heilmittel täuschten sie. Ein Gesunder, der am Mittag einen Kranken besuchte, war bald dem Tode näher, als der, den er besuchte.

[1] *Šu'arā' al-Naṣrānijja*, 457.
[2] Der Name kommt unter den Laḫmiden vor.
[3] Einer der Perserkönige dieses Namens.
[4] Die Griechenkönige, vgl. *Z. D. M. G.* XIV, 290.
[5] *Šu'arā' al-Naṣrānijja*, 468.
[6] *Ṭabarī* I, 853.

Es hört aber die Sache damit nicht auf, nein, nach diesem allen kommt die verhängte Strafe *(al-wa'īd).*[1]

Zunächst ist zu bemerken, dass der Dichter hier die Völker *'Ād* und *Ṯamūd* und Noahs Volk als warnendes Beispiel in derselben Weise, wie das von der Pest vernichtete Volk darstellt. *'Ād* und *Ṯamūd* werden einigemal von den altarabischen Dichtern erwähnt. Von »Panzerhemden, deren Arbeit aus der Schmiede Davids oder aus *'Irams* Erbe ist», redet *Zuhair.*[2] In seiner *Mu'allaḳā*[3] erwähnt er den Roten *(al-'Aḥmar)* von *'Ād* in einer Weise, die es wahrscheinlich macht, dass er eine Legende vom Verbrechen des »Roten» kenne. Dass man von einer Endkatastrophe dieser Völker erzählt hat, geht aus den Worten des *Imru'ulḳais* hervor, wenn er voraussagt, dass die Hyänen eine Schlacht besuchen werden, wie die von *Ṯamūd* und *'Ād.*[4] Neu ist in dieser Beziehung das Volk Noahs. Neu ist aber vor allem die religiöse Nutzanwendung. Nicht genug, dass das Unglück der irdischen Herrlichkeit ein jähes Ende bereitet, nachher kommt, was noch ernster ist: die ewige Vergeltung. Das wird ausdrücklich nur an dieser Stelle gesagt. Man wird doch kaum dem Eindruck entgehen können, dass es die Besinnung auf die Ewigkeit ist, die die göttliche Leitung dem *Nu'mān* einschärft, und dass es überhaupt auf der Folie der christlichen Eschatologie ist, dass der Gedanke an die Vergänglichkeit bei *'Adī* eine so ergreifende Wucht erhält. Verdächtig könnte es möglicherweise erscheinen, dass für Strafe das Koranwort *al-wa'īd* gebraucht wird. *Al-wa'īd* in der Bedeutung von Strafe kommt indessen auch bei *al-Nābiġa* vor[5] in einem durchaus unverdächtigen Zusammenhang. Es könnte somit der Sprache der *'Ibād* entnommen sein.

Es fällt auf, wie sehr die hier besprochenen Stellen an einen beliebten Topos der koranischen Predigt erinnern: die Prophetengeschichten. Es besteht freilich auch ein bedeutender Unterschied: nach Muhammed gehen die Völker der Propheten

[1] *Šu'arā' al-Naṣrānijja*, 471.
[2] AHLWARDT, 98.
[3] Ibid. 95 v. 31.
[4] Ibid. 156. Andere Stellen über *'Ād* siehe NÖLDEKE, *Fünf Mo'allaqāt (Sitz. Ber. d. Wiener Ak. Phil. Hist. Kl. Bd.* 144) 31. Auszunehmen ist wohl das Fragment AHLW., 193, das doch wohl nur ein Kontrefakt zu *Imru'ulḳais* Versen AHLW., 120 ist.
[5] AHLWARDT, 5.

infolge eigner Schuld zu Grunde, und diese Schuld ist vor allem Unglaube gegenüber den Propheten und Gesandten Gottes. Bei *ʿAdī* wird nichts von einer Schuld der vom Schicksal Betroffenen gesagt; im Gegenteil ist z. B. die Verschuldung betreffs *Sanʿā'* gerade ausgeschlossen. Und doch ist die Verwandtschaft beider Anschauungen nicht zu verkennen. Vor Hybris und vor unbesonnenem Vertrauen auf das irdische Glück und Gut will *ʿAdī* warnen. Beides ist ein wichtiges Motiv auch in den koranischen Prophetengeschichten, wozu freilich bei Muhammed die für ihn charakteristische Warnung vor der Verachtung der prophetischen Botschaft kommt. Bei einem christlichen Dichter wie *ʿAdī* sind diese Anschauungen durchaus selbstverständlich, und verdächtige Anklänge an den Koran sind höchstens in nebensächlichen Einzelheiten zu bemerken. Ich möchte also hier als eine bedeutende Tatsache hervorheben, dass ein Dichter, der unter den Christen von *al-Ḥīra* aufwachsen ist und mit ihren Anschauungen vertraut sein muss, in einem wichtigen Punkte: in der eschatologischen Stimmung der Frömmigkeit eine schlagende Übereinstimmung mit der Predigt Muhammeds aufweist. Auch *al-'Aʿšā* hat dieses Motiv bearbeitet. *Ǧākūt* (I 96) hat uns das Fragment eines Gedichtes wo er »die Könige erwähnt, die die Zeit (*dahr*) vernichtet hat» aufbewahrt. Dort schildert der Dichter die Herrlichkeit von *'Ablaḳ,* der Burg des jüdisches Fürsten von *Taimā'*: »Und nicht *ʿĀdijā* [wurde geschont]. Sein Reichtum und die Burg *'Ablaḳ* in der jüdischen *Taimā'* von *Sulaimān b. Dā'ūd* erbaut vermochten ihn nicht vor dem Tode zu schützen».

Indessen diese Übereinstimmung ist nicht von der Art, dass wir eine direkte Anlehnung seitens des Propheten annehmen könnten, überhaupt sind die Spuren christlicher Beeinflussung bei den vorislamischen Dichtern, wie wir ihnen jetzt gefolgt sind, keineswegs eindeutig genug, um zur Lösung des Problems vom Christentum im Koran führen zu können.

Anders würde freilich unser Urteil ausfallen, wenn die Gedichte, die unter dem Namen *'Umajjas b. 'abī-l-Ṣalt* überliefert worden sind, als echt anzusehen wären. Leider wissen wir nicht viel über diesen Dichter und angeblichen Rivalen Muhammeds. Was wir Sicheres über ihn vermuten können, lässt sich in wenigen Sätzen sagen. Er stammte aus *Ṭā'if* und muss also in Mekka zur Zeit

Muhammeds eine wohlbekannte Persönlichkeit gewesen sein. Seine Dichtungen haben sicher gewisse Anklänge an christliche Gedanken etwa in dem Stil von *ʿAdī b. Zaid* aufgewiesen. Vielleicht führte er schon in seine Poesien die Namen etlicher Patriarchen nebst einigen Zügen ihrer Geschichte ein. Gegen Muhammed trat er aus unbekannten Ursachen feindlich auf und dichtete ein Trauerlied auf die bei *Badr* Gefallenen. Vielleicht hat er damit nur das getan, was immer am nächsten liegt: nämlich die Partei des Mächtigeren ergriffen. Die religiöse Zusammengehörigkeit mit Muhammed erstreckte sich also nicht so weit oder war nicht tief genug begründet, um eine politische Interessensgemeinschaft hervorzurufen. Den Muslimen, die in *'Umajjas* Gedichten gewisse Übereinstimmungen mit dem Koran fanden, die sie nicht anders als durch ein Wissen um die früheren Offenbarungen zu erklären wussten, stand es fest, dass, wenn *'Umajja* also gegen besseres Wissen den Propheten bekämpft hat, besonders zwingende Motive ihn dabei getrieben haben müssen. Wie die Juden Muhammed beneideten und den erwarteten Propheten den Arabern nicht abtreten wollten, so ist *'Umajja* aus Neid Muhammeds Feind geworden. Er hat gehofft, selbst der Messias der Araber zu werden. So ist der *'Umajja*roman, wie wir ihn z. B. *Kitāb al-'Aġānī* (III 186—192) lesen, allmählich entstanden. Die Person *'Umajjas* hat offenbar den Muslimen imponiert. Sagenstoff verschiedener Herkunft hat sich um ihn gesammelt. Als Dichter und Seher besitzt er ein unheimliches Zauberwissen, selbst die Sprache der Tiere hat für ihn keine Geheimnisse, als gelehrter »Hanife» hat er aus den Büchern und in den Kirchen der Schriftleute — eine geheimnisvolle, versiegelte Welt für den gemeinen Muslim! — tiefes Wissen geholt. Schauer erweckt sein tragisches Ende; denn er starb den Tod eines Ungläubigen. »Als *'Umajja*», so lautet ein Bericht[1], »von seiner letzten Krankheit befallen war, sagte er: Mein Ende steht bevor; diese Krankheit wird mein Tod. Ich weiss, dass der Hanifenglaube wahr ist und doch befällt mich Zweifel über Muhammed. Als sein Ende nahte, wurde er eine Weile ohnmächtig, dann erwachte er wieder und sagte: 'Zu Diensten, zu Diensten'! hier bin ich! Kein Reichtum kauft mich los, keine Sippe rettet mich! Darauf wurde er wieder ohnmächtig, so dass die Anwesenden glaubten, es

[1] *Kitāb al-'Aġānī* III, 191.

sei schon zu Ende mit ihm. Er erwachte aber wieder und sagte: 'Zu Diensten, zu Diensten hier bin ich! Nicht unschuldig, dass ich mich entschuldigen könnte, nicht stark genug, um mich zu befreien'. Er unterhielt sich dann wieder eine Stunde mit den Anwesenden. Dann aber wurde er wieder ohnmächtig wie zuvor, so dass die Anwesenden zweifelten, ob er noch lebe. Er erwachte aber wieder und sprach: 'Zu Diensten, zu Diensten hier bin ich! Von Wohltaten umgeben[1] .... So du verzeihst, o Gott, mögest du ganz verzeihen. Wer ist unter deinen Dienern, der nicht sündigt?' Darauf wandte er sich an die Leute und sagte: 'Meine Zeit ist gekommen, bereitet euch darauf'. Er redete eine kurze Weile mit ihnen, so dass sie an seiner Krankheit zu zweifeln begannen. Dann rezitierte er: 'Jedes Leben, wird es noch so lang, währt doch nur eine Zeit bis es vergeht. O hätte ich vor dem, was mich jetzt betroffen hat, auf den Bergen die Antilopen geweidet! Mache den Tod zum Richtpunkt deiner Augen und hüte dich vor der Tücke der Zeit — denn tückisch ist sie.' Dann starb er ohne an den Propheten zu glauben».[2] Das in die Erzählung einflochtene Gedicht, offenbar das am weitesten verbreitete von *'Umajjas* poetischen Erzeugnissen, dürfte uns wohl das beste Bild der wirklichen Art seiner Dichtung bieten. In diesem Grauen vor Tod und Gericht hat sich die älteste muslimische Frömmigkeit wiedererkannt. Seltsam, meinten die Muslime, dass ein solcher Mann als ein Ungläubiger starb!

Bekanntlich hat vor Jahren CL. HUART die uns in verschiedenen Quellen überlieferten Gedichte *'Umajjas* im grossen und ganzen als echt erklärt und als »une nouvelle source de Koran» bezeichnet.[3] Den Hauptbeweis für die Echtheit liefert

[1] Die Fortsetzung ist offenbar früh verloren gegangen. Die Phrase wird verschieden ergänzt. *'Aġ.* III, 190, 12 v. o., *Masʿūdī* I, 138.

[2] Die *Seǧʿ*-verse sind auch in einen anderen Rahmen eingeordnet: in eine Art Herzensprüfung, wie die von Muhammed bestandene *'Aġ* III, 189. Ursprünglich ist die Legende vielleicht als Berufungsvision des Dichters *'Umajja* gedacht etwa wie diejenige *Ḥassāns*, vgl. GOLDZIHER, *Abhandl.* I., 3 ff.

[3] *Journal Asiatique Sér. X, T. IV* (1904) 125—167. SCHULTHESS, der sich zuerst *Orient. Stud. Th. Nöldeke gewidmet* I, 76 ff. sehr kritisch ausgesprochen hatte, drückt sich später in seiner Ausgabe von *'Umajjas* Gedichten: *Beiträge zur Assyriologie* VIII, Heft 3, 3 ff. weit vorsichtiger aus. Er findet es jetzt zweifelhaft, ob sich das Koranisieren in *'Umajjas* Gedichten in der Weise mit der Unechtheit deckt, wie er früher angenommen hat. Dass

der Umstand, dass die Gedichte in den Prophetenlegenden und vor allem in der Paradiesbeschreibung (Ps. *Balḫī* ed. HUART, *Public. de l'École des Langues Orientales vivantes Sér.* IV T. XVI, 202) mehrere Züge bieten, die sowohl dem Koran als dessen Kommentaren unbekannt sind (a. a. O. 154, 161). In der oben erwähnten Paradiesbeschreibung findet HUART »un passage qui est capital pour montrer l'authenticité des poésies *d'Umajja*». Der Dichter zählt zu den Speisen, die die Seligen geniessen, »le blé, les pommes et la viande d'agneau». Ein Muslim hätte sich nicht erdreistet, diese dem Koran unbekannten Aussagen in die Paradiesvorstellung einzuführen. Die hohe Schätzung dieser Stelle scheint mir nur erklärlich unter der Voraussetzung, dass der Verfasser Sure 52: 22 übersehen hat, der zufolge die Seligen »mit Früchten und Fleisch von jeder Art, wie sie sich's wünschen», versorgt werden. Oder wäre wirklich ein solches Gewicht darauf zu legen, dass der Dichter zu den Granatäpfeln, Bananen und Datteln des Korans noch die Äpfel und das Korn aufzuzählen wagt?

Die These von einer neuen Quelle des Korans zeigt sich somit nicht besonders stark begründet. Aber noch mehr: sie unterliegt den schwersten Bedenken. Wären wirklich die religiösen Gedichte *'Umajjas* echt, dann wäre uns erst ein Problem geschaffen, das ungleich schwieriger zu lösen wäre, als das von dem Ursprung der koranischen Theologie. Es heisst nämlich keineswegs dem Tatbestand gerecht sein, wenn man sagen wollte, dass die Gedichte *'Umajjas* auffallende Berührung mit dem Koran aufzeigen. Sie setzen sich vielmehr in beträchtlichen Stücken aus Wörtern und Phrasen zusammen, die als koranisch sogleich erkannt werden und die eigentümlichen Termini, die charakteristischen, stereotypen Redeweisen des Korans kehren bei *'Umajja* wieder. Steht Muhammed wirklich in seiner Schuld, dann hat er nicht nur Vorstellungen und Termini, sondern seinen ganzen Stil, sein dichterisches Selbst, von ihm geborgt und die Weltliteratur würde sicherlich kein zweites Beispiel einer solchen grandiosen Ungerechtigkeit der Geschichte kennen: ein Plagiator, der sein Original ganz und gar verdunkelt hätte. Und noch mehr: *'Umajja* und seine Poesien müssen in Mekka wohl bekannt gewesen sein. Wie hätte Muhammed

Muhammed von *'Umajja* gelernt habe, findet er unglaublich. Beide könnten aus gemeinsamen Quellen geschöpft haben.

mit so felsenfester Zuversicht die Herausforderung immerzu wiederholen können, Suren gleich denen des Korans vorzubringen, wenn er gewusst hätte, dass einer seiner Zuhörer ihn durch die Rezitation eines Gedichtes wie z. B. die Gerichtsschilderung Ps. *Balḫī* II 145 (s. bes. d. vv. 1, 6—9) hätte antworten können.[1]

Freilich enthalten die Gedichte *'Umajjas* vieles, was man im Koran vergeblich sucht. Sowohl HUART als SCHULTHESS sehen hierin einen Beweis für die Echtheit. HUART legt mit allem Recht Gewicht darauf, dass Parallelen zu diesem Sondergut *'Umajjas* in sonstigen muslimischen Quellen fehlen. Er ist aber mit dieser Behauptung nicht ganz im Recht. Nehmen wir z. B. von den Gedichten, die SCHULTHESS wegen relativen Freiseins vom Koranisieren noch am ehesten als echt betrachten möchte, SCHULTHESS XXXIV 23 ff. die Geschichte von *Ṯamūd*.[2] *'Umajja* weiss von dem Schicksal des geheimnisvollen Volkes viel mehr als der Koran. Er kennt den Namen des Bösewichts *'Aḥmar;* er erzählt eine Geschichte von dem Füllen der Kameelstute, das zu Gott um Strafe für die Untat schreit, und von der »Schnellen», die allein entrann, um dem Volk von *Ḳurḥ* die Nachricht von *Ṯamūds* Untergang zu bringen. Indessen die ältesten muslimischen Exegeten haben noch mehr gewusst. In *Ṭabarī's Tafsīr* findet sich VIII, 147 eine lange Erzählung von *al-Suddī* (st. 127), wo man eingehend über die Vorgeschichte von *'Aḥmars* Tat, über seine Herkunft, Geburt u. s. w. unterrichtet wird; die Geschichte vom Füllen, das von einem Hügel zu Gott schreit, findet sich hier ebenfalls. Ps. *Balḫī's* Zitat III, 43 schliesst mit drei Versen von dem Mädchen, das entrann, die HUART mit Recht schwer verständlich findet. Den erforderlichen Kommentar liefert aber ein langer Bericht *'Ibn 'Isḥāks* bei *Ṭabarī, Tafsīr* VIII 148—51, ein Prachtstück der phantasiereichen Erzählungskunst jener alten *Ḳuṣṣāṣ*. Da heisst es am

[1] Für den Nachweis im einzelnen vgl. J. FRANK-KAMENETZKY, Untersuchungen über das Verhältnis der dem *Umajja b. Abi ṣ ṣalt* zugeschriebenen Gedichte zum Qorān (Diss. Königsberg 1911). Offenbar verrät sich der spätere Kompilator in dem Vers SCHULTHESS LV, 8: *'amīn li-waḥji-l-kuḍsi Gibrīlu fīhim. 'Amīn* ist ein stehendes Attribut Gabriels, das Sure 81:21 enstammt. Wenn Muhammed diese Sure dichtete, hat er aber — wie wir bald sehen werden — noch nicht den Offenbarungsträger als Gabriel bezeichnet.

[2] Vgl HUART, a. a. O. 151.

Ende: »Und es blieb von *Ṯamūd* weder klein noch gross übrig, das nicht untergegangen wäre ausser einem lahmen Mädchen, das die »Schnellfüssige»[1] genannt wurde, *al-Kābija,* die Tochter *al-Silks*. Sie war eine Ungläubige und eine bittere Feindin *Ṣāliḥs*. *Allāh* löste ihr nun die Füsse, nachdem sie die ganze Strafe mit angesehen hatte und sie machte sich auf den Weg so schnell, wie kein Wesen je gelaufen ist und kam so zu den Leuten von *Ḳurḥ*, erzählte ihnen die Strafe die sie gesehen, und was *Ṯamūd* betroffen hatte. Dann begehrte sie Wasser und als man ihr das Wasser gegeben hatte und sie getrunken hatte, starb sie auf der Stelle».[2]

In der Sintflutlegende hat *'Umajja* (SCHULTHESS XXXIV) vor dem Koran die folgenden Züge voraus: Der Rabe kehrt nicht zur Arche zurück, weil er auf ein Aas stösst, die Taube aber erfüllt den Auftrag und kehrt mit dem grünen Zweig und Lehm an den Füssen zurück. Sie erhält wegen ihres Gehorsams ein Halsband und ein Färbemittel. Zwei Erzählungen, die eine von *Ibn ʿAbbās,* die andere von *Ḳatāda* bei *Ṭabarī, Tafsīr* XII, 21 und 28 erzählen genau dieselben Dinge. Auch hier gibt erst die Prosaerzählung den Kommentar zum Gedicht. SCHULTHESS' Übersetzung von v. 30 bietet ein schlagendes Beispiel. *Wa-zidnī ʿalā ṭauḳī* etc. heisst bei ihm: »und statte mir mein Halsband noch mit einem schönem Schmuck aus» etc. Das Richtige wäre: Und schenke mir ausser dem Halsbande noch einen schönen Schmuck etc. Die Taube erhielt, so erzählt uns *Ḳatāda,* ein Halsband und ein Färbemittel für die (seitdem roten!) Füsse. Wie eine elegante Dame muss sie zu dem Goldschmuck noch die schönen hennagefärbten Fingerspitzen haben.

Es sei mir erlaubt noch ein drittes Beispiel anzuführen. Die Schilderung von Ishaks Opferung SCH. XXIX: 9 ff., die Bitte Ishaks, der Vater möge ihn festbinden, seinen Rock vor Blut in Acht nehmen und wie Gott Ishaks Hals ehern macht u. s. w. ist auf eine Erzählung des *al-Suddī* (von *Ibn ʿAbbās*)[3] gegründet.

[1] Text *al-darīʿa.*

[2] Die Übersetzung SCHULTHESS XXXIV v. 30 »ausser der Behenden, da sie ihren Sklavinnen entrann etc.» ist demnach zu ändern: »Da wurden sie alle getroffen ausser der Schnellfüssigen, einer ihrer Mädchen». V. 32 statt der Konj. Geyers *sanḳatun* (eine mit schwerem Magen, nicht Herzen!) wohl besser *sanfatun* als n. unit. von *sanf,* »entblätterter Zweig» *ʿūd muǧarrad min al-waraḳ.*

[3] *Ṭabarī, Tafsīr,* XXIII, 34 *Annales* I, 302 u. 308 wo T. selbst auf die Übereinstimmung zwischen *al-Suddī* und *'Umajja* aufmerksam macht.

Die hier angedeuteten Parallelen führen uns also in die Kreise jener alten Koranerklärer, die ein charakteristisches Zwischenglied in der Entwicklung vom populären Strassenerzähler zum wissenschaftlichen Geschichtsforscher bilden und deren Erzeugnisse unter dem Namen *Ibn ʿAbbās'* oder eines seiner zahlreichen Schüler *Wahb b. Munabbih, ʿIkrima, Ḳatāda,* auftreten. Es wäre gewiss ein lockender Gedanke, diese ganze Richtung, die in der Tat die traditionelle Koranexegese und das Bild von dem früheren Lebenslauf Muhammeds geschaffen hat, als die einheitliche Schöpfung einer Person hinstellen zu können: des *ʿAbdallāh b. ʿAbbās,* der tatsächlich ein Schlaukopf und rücksichtloser Streber gewesen ist, vorurteilsfrei genug, sein Wissen zu holen, wo es zu holen war. Indessen das wäre eine gewagte Konstruktion. Was für Namen an der Spitze jener Erzählungen stehen, scheint mir oft ganz ohne Bedeutung zu sein. Die Tätigkeit der Schule kennen wir, die Persönlichkeiten werden uns in dem unsicheren Lichte unserer Quellen kaum deutlich genug, zumal es sich ja noch nicht um schriftstellerische Tätigkeit handelt.[1]

Von der späteren muslimischen Wissenschaft wie von abendländischen Forschern sind die alten Erzähler meistens sehr wenig milde behandelt worden. Wegen der Freiheit, die sie sich bei der Behandlung des Stoffes erlaubten, sind sie oft als »Lügner» gescholten worden.[2] Von muslimischer Seite traf der Tadel auch die Männer der folgenden Generation, die ihre Erzählungen zu systematisieren anfingen: in der Exegese *al-Suddī,* in der Geschichte *al-Kelbī* und *Ibn 'Isḥāḳ.* Indessen die harten Worte sollten wir uns lieber sparen. Die alten *Ḳuṣṣāṣ* hatten andere Meinungen als wir von dem Zweck einer geschichtlichen Erzählung. Sie wollten ihr Publikum unterhalten und erbauen. Viel Wunderliches hörten sie auch von Juden und Christen, von denen sie kritiklos allerlei Apokryphes übernahmen.[3] Recht verstanden ist diese alte Volksdichtung aller

SCHULTHESS *Beitr. zur Ass.* XVIII: 3, 6 wies auf die frappante Ähnlichkeit zwischen unserer Stelle und *Zamaḫšarī* zu Sure 37: 107 hin. Z. gibt nur ein kurzes Referat von *al-Suddīs* Bericht ohne Quellenangabe.

[1] Der *Tafsīr* des *Ibn ʿAbbās* wie etwa das Legendenbuch *Wahbs* sind wahrscheinlich von irgend einem Traditionisten zusammengestellt worden.

[2] Über den oben erwähnten *al Suddī* vgl. *Ḏahabī: Mīzān al-'i'tidāl* I, 93: »*Leiṯ* hat gesagt: zwei Lügner gab es in Kufa, *al-Kelbī* und *al-Suddī.*»

[3] Das ist ein besonderer Grund der Missbilligung der Späteren. Vgl. z. B. das Urteil *al-Nadīms* über *Ibn 'Isḥāḳ, Fihrist,* ed. FLÜGEL, 92. Die Vor-

Ehren wert und sowohl aus literarischem wie aus sagengeschichtlichem Gesichtspunkt verdient sie, näher untersucht zu werden.

Literarisch war die Form dieser Mitteilungen gewöhnlich die Prosaerzählung, die wohl aber, wie dies in der späteren Unterhaltungsliteratur der Fall ist, oft mit eingestreuten Versen geziert wurde. So entstand sehr früh auch eine reiche pseudoepigraphische Dichtung. *Ibn 'Isḥāḳ* hat in seiner *Sīra* zahlreiche Fragmente dieser »Dichtungen» von den Söhnen und Töchtern *ʿAbd al-Muṭṭalibs* von *Zeid b. ʿAmr, Waraḳa b. Naufal*[1] u. s. w. aufgenommen. *ʿAbd al-Muṭṭalib* liess man in einem Gedicht die Erbauung der *Kaʿba* durch Abraham erzählen.[2] Selbst die Propheten mussten als Dichter auftreten. Man rezitierte Verse von *Sulaimān b. Dā'ūd,* »die auf einer Kuppel geschrieben standen».[3] Wenn nun sogar ein Gedicht angeführt wird, das Adam beim Tode Abels hergesagt haben soll,[4] muss man sich fragen, ob die Fiktion der Autorschaft noch aufrecht erhalten wird. Das beste, was sich die *Ḳuṣṣāṣ* geleistet haben, ist doch vielleicht das Gedicht »eines frommen Mannes aus *Ṯamūd*», der sogar mit Namen genannt wurde: *al-Muhawwas b. ʿAnama b. al-Damīl.*[5] Als ein Erzeugnis dieser pseudoepigraphischen Dichtung besitzen wir noch einen *Dīwān* des *'Abū Ṭālib.*[6] Ein zweites derselben Art war — wenigstens zum grössten Teile, der *Dīwān 'Umajjas,* den wir nur noch in Bruchstücken besitzen. Die Gedichte *'Umajjas* zeigen, wie oben bewiesen wurde, eine unverkennbare Verwandtschaft mit den literarischen Produkten der alten *Ḳuṣṣāṣ.*

SCHULTHESS[7] bemerkt richtig, dass die Gedichte *'Umajjas* den Überlieferungen des *Wahb b. Munabbih* so ähnlich sind,

urteilslosigkeit gegen die Schriftleute kennzeichnet auch *'Umajja.* Die Verse über die Wiederkunft Christi Ps. *Balḫī* II, 145 z. B. hätte sicher ein späterer Muslim nie geschrieben.

[1] Vgl. zu den beiden letzteren auch *'Aġ.* III, 13.–17.

[2] CHEIKHO, *al-Naṣrānijja,* 266. Der Islam hatte auch wie einst Europa im siebzehnten Jahrhundert Gelehrte, die aus antiquarischem Interesse zu Fälschern wurden. In der Schatzkammer des Kalifen *al-Ma'mūns* wurde ein Buch aufbewahrt, das sich als ein Autographon *ʿAbd al-Muṭṭalibs* gab. *Fihrist,* ed. FLÜGEL, 4.

[3] *Baihaḳī, Kitāb al-Maḥāsin* I, 47.

[4] *Ṭabarī, Annales* ed. DE GOEJE I, 146.

[5] *Ṭabarī, Tafsīr* VIII, 148.

[6] BROCKELMANN I, 43.

[7] *Orientalische Studien Nöld.* I, 87.

»dass dieser, falls er als Dichter hervorgetreten wäre, der Verfasser sein könnte», und zieht bedeutsame Folgerungen aus dem Umstand, dass *Wahb* aus Jemen stammte: die bodenfeste jüdisch-christliche Tradition Jemens finde sich bei beiden wieder. Indessen nicht einem Einzelnen, vielmehr der ganzen alten Erklärerschule ist *'Umajja* geistesverwandt. Und diese Schule besteht nicht nur aus Jemenensern und hat sich bei ihrem Stoffsammeln nicht auf südarabische Tradition beschränkt. Die Annahme, dass *'Umajja* und die Schule des *Ibn ʿAbbās* aus einer gemeinsamen Quelle hätten schöpfen können und die Gedichte somit doch echt sein könnten, muss wegen der offenbaren Abhängigkeit des Dichters vom Koran ausser Betracht bleiben.[1] Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es also ein unbekannter Schüler oder Genosse jener frühesten Exegeten und Geschichtsschreiber des Islams der es unternahm, den *Dīwān* des »Hanifen» zusammen zu stellen, neu zu dichten oder — zum Teil — auszubessern. Vielleicht können wir einige Vermutungen über den Zeitpunkt, wo unser Pseudo-Umajja schrieb, riskieren. Die Worte *al-Ḥaǧǧāǧ's*:[2] »Dahin sind die Leute, die die Poesie *'Umajjas* kannten und so sind seine Gedanken verschollen», scheinen mir am besten verständlich, wenn wir sie als skeptische Abfertigung eines soeben hervortretenden neuen *'Umajja-Dīwān* fassen dürfen. Ziemlich früh sind jedenfalls die Gedichte entstanden. Der Dichter kennt noch nicht den zauberkundigen, neidischen Bösewicht der späteren *'Umajja*legende. Ihm ist *'Umajja* der Hanife, dessen Worte die Lehre des Korans von einer legitimen Fortsetzung der prophetischen Religionen belegen sollen; er lässt ihn sogar ein Huldigungsgedicht an Muhammed anstimmen. Den Philologen ist die sprachliche Sonderstellung dieser Dichtungen im Vergleich zu der echten alten Poesie früh aufgefallen. *'Umajjas* Verse werden nicht als Beweis für Sprachrichtigkeit verwendet.[3]

So sind denn nach meiner Meinung die Gedichte *'Umajjas* fernerhin aus der Diskussion über den Ursprung der koranischen Theologie auszuschliessen.

[1] Ebensowenig scheint mir die Tatsache, dass die in *'Aġ.* und anderswo mitgeteilte Charakteristik von *'Umajjas* Dichterart sehr gut zu unseren Fragmenten stimme (SCHULTHESS, 81) etwas über die Echtheit zu beweisen. Das dürfte doch alles eben auf den Pseudo *'Umajja* zugeschnitten sein.

[2] *'Aġ.* III, 187 unten.

[3] *Ibn Ḳutaiba, Kitāb al-Šiʿr*, ed. DE GOEJE, 281.

Zuletzt möchte ich auf ein Erzeugnis dieser pseudoepigraphischen Poesie aufmerksam machen, das unter dem Namen eines Mannes auftaucht, der ebenfalls geeignet schien als Autor hanifischer Dichtungen aufzutreten. Es handelt sich um ein Gedicht, das dem bekannten jüdischen Dichter *Samaw'al b. ʿĀdijā* zugeschrieben wird. Das Gedicht findet sich in einem von *Niftawaihi* (st. 323) zusammengestellten und kommentierten dīwān des *Samaw'al*, den LOUIS CHEIKHO herausgegeben hat.[1] Das Gedicht lautet in Übersetzung:[2]

1 »Als ein Tropfen wurde ich ausgegossen am Tage, da ich ausgegossen wurde — Er erhielt [von Gott] den Befehl, so wurde ich geschaffen — 2 Gott verbarg ihn an verborgener Stelle — Verborgen musste sein Platz sein, so ich verborgen sein sollte — 3 Tot war ich eine Zeit lang, dann wurde ich lebendig — Mein Leben bürgt dafür, dass ich [wieder] sterben muss. — 7 O dass ich wüsste, ich werde es auch wissen, — Wenn mein Buch geöffnet vorgelegt wird, und ich gerufen werde, — 8 Ob das Übergewicht für mich oder gegen mich sein werde, — Wenn abgerechnet wird. Ich bin dafür gerüstet zur Rechenschaft gezogen zu werden — 9 Denn mir wurde die Gewissheit zu Teil, dass ich, wenn ich gestorben bin — Und mein Gebein vermodert ist, aufgeweckt werden soll — 10 Werde ich denn sagen können, wenn meine Sünden die eine nach der anderen hervortreten — Und über mich kommen, dass ich verhindert wurde [das Gute zu tun]? — 11 Wird mir wohl mit Gnade von dem König und Güte — Oder mit Strafe für Sünden, die ich begangen habe, bezahlt werden? — 14 Mir kam die Kunde von *Dā'ūds* Königtum — Getröstet wurde ich dadurch und zufrieden — 15 Und von *Sulaimān* und dem Apostel *Jaḥjā* — Und von *Mutā* [Matthäus?] und *Jūsuf*, als wäre ich selbst dabei gewesen, — 16 Und von den übrigen Stämmen, die Stämme *Jaʿḳūb's*. — Das Studium der Tora und die Lade — 17 Die Spaltung der Wogen wie zwei Berge für *Mūsā*. — Und dann der König *Ṭālūt* — 18 Und das Unglück des *al-'Ifrīs*[?], als er

[1] *Mašrik* 1909, 161–178.

[2] Die Verse befinden sich offenbar in Unordnung. Ich gebe sie hier in der Ordnung die mir die ursprüngliche scheint wieder. Man beachte die Disposition: Wunderbare Schöpfung — unausweichliches Gericht, Gnade der Offenbarung, moralische Ermahnungen. Die Numrierung der Verse nach CHEIKHOS Ausgabe.

gegen Gott ungehorsam wurde — Und wie *Ǧālūt* [Goliath] seinem Verhängnis verfiel. 4 Wisse, dass, wenn mein Geduld mir schwand — Wurde ich erniedrigt, wie gross ich auch war. 6 Wie oft hörte ich Schmähungen und stellte mich doch taub! — Wie oft verliess ich den Irrweg und fand Zufriedenheit. 5. Ängstlich wachte ich über anvertrautes Gut — Meine Armut verzehrt den Pfand nie, so lange ich lebe. 12 Zum Nutzen wird ehrliche Versorgung, wenn auch gering — Was mit Unrecht erworben wurde frommt nicht, wenn es auch reichlich zugemessen wird. — 13 So gib mir mein Brot im erlaubten Erwerb — Und mit Frömmigkeit des Herzens, so lang ich lebe. — 19 Von der Versorgung Gottes erhält der Starke nicht mehr — Auch wird der Schwache und Elende nicht vergessen — 20 Nein, es erhält ein jeder seine Versorgung wie sie Gott bestimmt hat — Wenn auch, wer sich ins Gefahr stürzt, erniedrigt wird.»[1]

Dass dies Gedicht nicht echt sein kann, braucht wohl kaum erst bewiesen zu werden. Wer es noch für möglich hält, dass ein Jude oder, wie CHEIKHO will, ein Anhänger irgend einer judenchristlichen Sekte in der Weise wie es in vv 14—18 geschieht seinen Glauben an die Offenbarung hätte ausdrücken können, sollte doch merken, dass der sprachliche Ausdruck in auffallendster Weise an den Koran erinnert. *Munītu* in V. 1 und vollends *manšūrat*^{an} in V. 7 sind ohne Sur. 56: 58 resp. 17: 14 kaum recht verständlich. Die »beiden Berge» *(ṭūraini)* in V. 15 stammen offenbar aus Sur. 26: 63 und nicht etwa aus Exod. 14: 22 oder 15: 8. Die »Stämme», *al-'asbāṭ*, braucht schwerlich ein Schriftbesitzer, wohl aber der Koran als persönliche Bezeichnung für die Jakobssöhne. Man beachte noch so charakteristische koranische Wendungen wie *'atānī al-jakīn, 'atatnī al-'anbā'* u. s. w. Das ganze Gedicht scheint mir besonders typisch für die Art, wie sich die Muslimen die Anschauungen der vorislamischen arabischen Monotheisten vorstellen. Die köstlichen Verse 14—18 verraten offenbar den muslimischen Dichter. Von sachlichen und besonders chronologischen Zusammenhängen in der Offenbarung der Schriftvölker haben eben die Muslimen oft sehr wirre Vorstellungen.

[1] *Mašrik* 1909, 163.

III. **Die Eschatologische Frömmigkeit Muhammeds.**

Als *nadīr* und *mubaššir* d. h. als Verkünder der doppelten jenseitigen Vergeltung von Hölle und Paradies hat Muhammed mit Vorliebe sich selbst bezeichnet. (17: 106, 25: 58, vgl. 2: 13, 30: 44, 34: 27, 41: 43 u. s. w.). Der Jenseitsglaube ist aber bei ihm ganz beherrscht vom Gedanken an das grosse Gericht Gottes, wo die göttliche Vergeltung, die eine völlige Umwertung der irdischen Verhältnisse bedeutet, eintreten wird. Dieses Gericht hat Muhammed in seiner frühesten Verkündigung offenbar als nahe bevorstehend gedacht; er hat geglaubt, dass er es vielleicht noch selbst erleben werde.

Dass dieser Glaube an das nahe Gericht nicht nur inhaltlich die Dominante in Muhammeds Predigt, sondern auch das wirkliche religiöse Motiv seines prophetischen Auftretens gewesen ist, ist schon längst durch die Ausführungen SNOUCK HURGRONJES, dem das religionsgeschichtliche Verständnis des arabischen Propheten bisher sein Bestes verdankt, klargelegt. Dass die eschatologischen Ideen des Korans denjenigen des Christentums am nächsten stehen, ist ebenfalls schon von vielen Seiten erkannt. Aber in welcher Weise haben diese religiösen Gedanken auf Muhammed eingewirkt? Geschah es durch eine allgemeine Bekanntschaft des Propheten mit den Hauptzügen der christlichen oder gar der jüdischen Eschatologie, die unter dem Drucke der Zeitverhältnisse durch die schöpferische Tat seines religiösen Genius seine Botschaft ins Leben gerufen hat, oder bedeutet diese nur eine Umformung eines bestimmten hin-

sichtlich seiner Herkunft und seiner geschichtlichen Stellung datierbaren christlichen Kerygmas? Ist letzteres der Fall und könnte es auch gelingen, den Erweis zu bringen, von welcher Seite und in welcher Form diese Ideen dem Bewusstsein Muhammeds nahegebracht worden sind, dann wäre ein wichtiger Schritt getan für ein besseres Verstehen der Entstehung jener weltumfassenden religiösen Schöpfung des Islams.

Dass wir tatsächlich berechtigt sind, von der eschatologischen Frömmigkeit Muhammeds als von einer einheitlichen, in sich geschlossenen Anschauung zu reden, die zugleich den wichtigsten Ausdruck seiner religiösen Persönlichkeit darstellt, kann erst durch die folgenden Darlegungen bewiesen werden. Hier gilt es nur zunächst eine Übersicht über die eschatologischen Vorstellungen Muhammeds zu gewinnen, um dann zu versuchen, sie in ihrer religiösen Bedeutung einzuschätzen. Vorläufig sollen hier nur vereinzelte Parallellen aus der Eschatologie der biblischen Religionen[1] angeführt werden, die in der Hauptsache dazu dienen sollen, die koranischen Lehren besser hervortreten zu lassen. Doch darf dabei das eine oder andere Zitat aus irgend einer apokalyptischen Schrift nicht zu dem Missverständnis verleiten, als hätte Muhammed nach meiner Meinung eben diese Schrift gekannt. Wohl aber könnten solche Zitate schon hier den Gedanken nahelegen, dass es sich bei den Entlehnungen Muhammeds nicht nur um religiöse Vorstellungen, sondern auch um feste Formulierungen solcher Vorstellungen handele. Solche Formulierungen dürften dann nicht aus apokalyptischen Schriften sondern vielmehr aus einer bestimmten Verkündigung stammen, mit der Muhammed irgendwie Bekanntschaft gemacht haben muss.

1. *Die Vorstellungen vom Gericht und vom Jenseits im Koran.*

Aus der Gerichtsverkündigung Muhammeds, besonders aus der ältesten gewinnt man den bestimmten Eindruck, dass er den jüngsten Tag als unmittelbar bevorstehend gedacht hat. Er berichtet von der Gerichtskatastrophe in packendem Präsens

[1] Über die jüdisch-christliche Eschatologie und den Koran siehe auch R. Leszynsky, *Muhammedanische Traditionen über das jüngste Gericht.* (Diss. Heidelberg 1909.)

als wäre sie schon da, er fühlt sich als »den nackten Warner», der noch im letzten Momente von dem gleich hereinbrechenden Unglück berichtet. Mehrere Stellen beweisen, dass er erwartet, entweder die »Stunde» oder doch ein ihr vorangehendes Strafgericht selbst zu erleben (40: 77, 13: 40). Und doch hat er nie geradezu gesagt, dass die Drohung sich in der damaligen Generation erfüllen müsse, und noch viel weniger hat er wie die Apokalyptiker eine bestimmte Zeit für ihr Eintreten festsetzen wollen. Er hat vielmals und zwar schon in der zweiten Periode seines Wirkens in Mekka versichert, dass nur Gott die Zeit kenne, er selbst wisse nicht, ob sie unmittelbar bevorstehe oder nicht (72: 26, 79: 42—46, 10: 49 usw.). Tatsächlich stellt Muhammed einen ganz anderen Typus als den des Apokalyptikers dar. Er glaubt das Gericht in nächster Nähe, und doch ist dieser Glaube keineswegs an die unmittelbare Erfüllung der Gerichtsdrohung gebunden. Die Hauptsache ist ihm nur, dass die göttliche Verheissung unter allen Umständen sich als wahr erweisen wird.

Seine Landsleute haben das prophetische Präsens seiner Verkündigung und die religiöse Art seiner Gewissheit nicht verstanden. Sie haben ihn auch in dieser Hinsicht lediglich als einen Wahrsager beurteilt. Als die Katastrophe ausblieb, meinten sie, der Ausgang hätte schon den Propheten gerichtet, und überschütteten ihn mit beissendem Spott. Wann kommt der Tag? das ist die höhnende Frage, die Muhammed immer wieder hören muss. Darauf hat er für gewöhnlich nur die Antwort: Ihr werdet es schon erfahren! »Wartet ein wenig, wir warten mit euch» (21: 39—41, vgl. 77: 12—14, 75: 13, 51: 12, 29: 53—54 usw.). Der Tag kommt und bleibt nicht aus, das ist seine felsenfeste Gewissheit und diese Gewissheit hängt nicht äusserlich an dem jetzt oder später. Sehr charakteristisch ist seine Versicherung, dass die Zeit jedenfalls sehr bald kommen werde, denn weil die Seele nach dem Tode ohne Bewusstsein bleibt, wird es den Ungläubigen dünken, als folge das Gericht sogleich nach dem Tode (79: 42—46). Oft aber spricht er seinen Glauben aus, dass die »Stunde» doch vielleicht ganz nahe sei (17: 53, 33: 63 usw.).

Schon in den ältesten Teilen des Korans spricht Muhammed von den zeitlichen Strafgerichten über ungläubige Völker, die ihm vorläufige Erscheinungsformen und zugleich Beweise

für die erwartete Katastrophe sind. Es besteht an sich auch nicht der geringste Widerspruch zwischen den beiden Gedanken: zeitliches Strafgericht und jüngstes Gericht. Muhammed sieht wie auch viele christliche Prediger in dem Richten Gottes in der Geschichte eine Garantie dafür, dass auch das grosse Endgericht nicht ausbleiben kann (vgl. 51: 37, 11: 104—105). Der hartnäckige Unglaube der Mekkaner führt ihn auf den Gedanken, dass auch sein eigenes Volk noch vor der Stunde von einer solchen vorläufigen Strafe getroffen werden könnte. Von nun an lässt er es unentschieden, ob die bevorstehende Strafe eine zeitliche Katastrophe oder die »Stunde» sein werde (17: 77, 12: 107, 22: 54). In der starken Spannung der letzten schweren Jahre vor der Auswanderung hat er offenbar stärker als jemals in seinem Leben geglaubt, dass die Strafe doch sogleich eintreten müsse. Immer, wenn die Apostel eben nahe daran waren, zu verzweifeln, kam doch das vorhergesagte Gericht, mit diesem Gedanken hat er sich in der schwersten Zeit getröstet (12: 110). Später in Medina hat er sich selbst und anderen erklären müssen, warum die Strafe doch nicht wirklich kam: Gott wollte Mekka nicht zerstören, solange sein Prophet dort weilte (8: 32).

Charakteristisch für die Gerichtsverkündigung Muhammeds ist, dass die Vorzeichen des Gerichtes bei ihm keine Rolle spielen. Die eschatologische Perspektive, in der bei den jüdischen Apokalyptikern das Endgericht nur in dem fernsten Hintergrunde auftaucht, ist bei ihm verschwunden. Das ganze Gerichtsdrama, dass doch selbst in den synoptischen Wiederkunftsreden, wo es schon in engster Form zusammengedrängt erscheint, noch in die deutlich erkennbaren Einzelakte der »Wehen», dem Auftreten des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως und der falschen Messiasse und letztlich die Ankunft des Menschensohnes zerfällt, wird bei ihm in einer einzigen Scene, in dem Gerichtstag selbst, zur Darstellung gebracht. In dieser Scene erscheint nun auch die ganze ungeheure Spannung, die erschütternde Wucht des eschatologischen Vorganges konzentriert. Von den Vorzeichen des Gerichtes wird das Kommen von Gog und Magog, deren Scharen die Länder überfluten werden, erwähnt (18: 99, 21: 96). Die Wiederkunft Christi vor dem Endgericht scheint Sure 43: 61 vorausgesetzt zu sein, wenn dort Christus

ein »Wissen (Vorzeichen) für die Stunde (*ʿilm li-l-sāʿa*)»[1] genannt wird. Von der Parusie handelt vielleicht auch die unklare Stelle 4: 157, der zufolge jeder Angehörige der Schriftvölker an ihn d. h. Jesus vor seinem Tode glauben soll. Die Kommentare lassen es unentschieden, ob das heissen soll, dass jeder Schriftbesitzer noch in der Sterbestunde, wo der Glaube freilich nicht mehr frommt, an die Sendung Christi glauben muss, oder ob es sich um die Wiederkunft Christi handelt, wo er, nachdem er durch vierzigjährige Predigt die Schriftvölker für die wahre Religion d. h. den Islam gewonnen hat, zum zweiten Male sterben wird.[2] Offenbar hat in dem Bericht vom Tiere (*dābba*), das Allah in der Endzeit aus der Erde aufsteigen lässt (27: 84), die Vorstellung eines der apokalyptischen Tiere mitgewirkt. Von dem Tier des Allah weiss die traditionelle Exegese[3] zu erzählen, dass es mit dem Stabe Moses und dem Siegel Salomos die Gläubigen und die Ungläubigen auf ihren Stirnen zeichnet, damit sie leicht zu unterscheiden sind — offenbar eine konfuse Erinnerung an das »Zeichen des Tieres». Aus dem teuflischen Wesen der Apokalypse ist im Koran ein Gottesbote geworden.

Das ist aber auch alles, was von dem ganzen apokalyptischen Apparat bei Muhammed übriggeblieben ist. Seine ganze Aufmerksamkeit wird von dem grossen Gerichtstage angezogen, alles, was er von der Endzeit erzählt, ist auf jenen Tag zusammengedrängt; »an jenem Tage wo ...» das ist die unermüdlich wiederholte Datierung der eschatologischen Ereignisse. Mit vielen Namen weiss er den grossen Tag zu benennen. Am häufigsten heisst er »die Stunde» (*al-sāʿa*), aber auch »Tag des Gerichtes» (*jaum al-dīn*), »Tag der Abrechnung» (*jaum al-ḥisāb*), »Tag der Auferstehung» (*jaum al-ḳijāma*), »der letzte Tag» (*al-jaum al-ʾāḫira*), Tag des Ausgehens» (*jaum al-ḫurūǧ*), »Tag der Begegnung» (*jaum al-talāḳī*), »Tag der Versammlung» (*jaum al-ǧamʿ*), »Tag der Entscheidung» (*jaum al-faṣl*, vgl.

[1] *ʿIlm* ist die einzige La., das Wort wird aber durch *ʾāja* erklärt. Ob *ʿilm* statt *ʿalam* um das vorangehende Suffix besser auf den Koran als auf *ʿIsā* beziehen zu können, wie dies viele ältere Erklärer wirklich tun? *Ṭabarī*, XXV, 32.

[2] *Beiḍāwī* z. St. (Druck von Stambul 1296) I, 316.

[3] *Ṭabarī*, XX, 10.

dies decretorius, IV *Esra* 7: 104; ἡμέρα διαγνώσεως *Weish.* 3: 18) oder auch nur »das Ereignis» (*al-wāḳi'a,* 56: 1, 69: 15).

Eine geordnete, zusammenhängende Darstellung seiner eschatologischen Anschauungen zu geben, liegt nicht in der Absicht des Propheten und eine solche sucht man auch vergebens im Koran. Seine Darstellungsweise ist nicht die des Apokalyptikers, der über die letzten Dinge belehren will, sondern die des Predigers, der seine Zuhörer erschüttern und aufwecken möchte. Er berichtet packend und wirkungsvoll fast wie ein Augenzeuge, der noch tief vom Erlebten ergriffen die schrecklichen Einzelheiten, die alle gleich lebendig vor ihm stehen, nicht recht auseinanderzuhalten weiss. Wenn wir somit nirgends die Vorstellung Muhammeds über den Gerichtsvorgang in zusammenhängender übersichtlicher Darstellung vorfinden, dürfen wir aber daraus noch nicht schliessen, dass er überhaupt keine klare Vorstellung über den Vorgang besessen habe. Ein Versuch, das Bild zu rekonstruieren, von dem er mit poetischer und homiletischer Freiheit bald die eine bald die andere Seite stärker beleuchtet, ist daher ebenso berechtigt wie er für die Ermittlung der Herkunft der koranischen Theologie notwendig ist.

Eine geheimnisvolle schreckliche Naturkatastrophe leitet das Gericht ein. Ein gewaltiger Schlag oder Stoss bringt die ganze Welt ins Wanken. Das ist das» Donnergekrach» (*al-ṣāḫḫa* 80: 33), »die Pochende» (*al-kāri'a* 101: 1—2), das Geschrei (*zaǧra* 37: 19, vgl. I. Thess. 4: 16, *ṣaiḥa* 38: 14, 50: 41). Die Kommentare[1] erklären die Worte sicherlich mit Recht als den Donnerstoss der Posaune. Freilich wird dieser »Schlag» nicht nur im Zusammenhang mit dem Weltgericht erwähnt. Die Katastrophe, die einst *Ṯamūd* vernichtet hat, heisst ebenfalls bald *ṣā'iḳa* (51: 44) bald *ḳāri'a* (69: 4) bald *raǧfa* »Erdbeben» (7: 76). Da aber Muhammed auch sonst die zeitlichen Strafgerichte über die gottlosen Völker in eigentümliche Parallele mit dem Endgericht zusammenstellt, dürfte die alte muslimische Tradition im Recht sein, und dies umsomehr als an mehreren Stellen offenbar der Posaunenstoss als die Einleitung des ganzen Gerichtsvorganges gedacht wird (69: 13; 78: 18).[2] In der jüdischen Eschatologie steht der Posaunenstoss als ein Vorzeichen des Endes (*Esr.* 6: 26, *Test. Abr.* 30), wie dies auch oft in dem ältesten Christentum der Fall ist (z. B. *Epist. Apost.*, SCHMIDT, 104). Vom Erdbeben, das durch den Posaunenstoss hervorgerufen wird, berichtet die *Apoc. Joh. Apocr.* 9[1]: ἀπὸ τῆς φωνῆς ἐκείνης τῆς σάλπιγγος σαλευθήσεται πᾶσα ἡ γῆ. So wichtig ist in der Vorstellung Muhammeds dieser Zug, dass der Gerichtstag oft nur als »der Tag, wo die Posaune geblasen wird», bezeichnet wird (6: 73, 20: 102, 23: 103, 27: 87).

[1] *Beiḍāwī,* z. St., II, 586.

[2] So auch GRIMME, *Muhammed* II, 150.

Dieser Donnerschlag ist die Einleitung zur Auflösung der ganzen Welt. Der Gerichtstag ist für Muhammed wie in der jüdisch-christlichen Eschatologie der Tag des Weltunterganges. Das ganze Universum erbebt. Die Erde wird von einem gewaltigen Erdbeben (*zilzāl, raǧǧ*) erschüttert, was in ihr ist, speit sie aus, sie wird leer und liegt platt ausgestreckt (99: 1—2, 84: 3, 56: 4), sie wird kurz und klein zermalmt (73: 14, 89: 22). Die Berge weichen vom ihrem Platz (81: 3, 69: 14), sie zerfliessen wie eine Fata morgana (*sarāb* 78: 20), sie werden wie flockige Wolle (101: 4), sie werden zermalmt zu Sand, zum wirbelnden Staub (77: 10; 73: 14; 56: 6).[2] Die Meere fliessen in eins zusammen und fluten über ihre Ufer (82: 3; 81: 6). Das Himmelsgewölbe wankt (59: 5), spaltet sich (82: 1, 77: 9, 69: 16) und zeigt lauter klaffende Risse (*'abwāb* 78: 19), es wird zusammengerollt, wie »*al-siǧill* die Schriftstücke zusammenrollt» (21: 104). Die Sonnenscheibe wird zusammengerollt (81: 1), der Mond spaltet sich (54: 1) und wird finster (81: 2), die Sterne erlöschen (77: 8) und fallen zerstreut vom Himmel herab (81: 2, wie Jes. 34: 4, Offenb. 6: 13). Sonne und Mond werden vereint (*ǧumi'a* 75: 9), das heisst, meinen die Erklärer, offenbar im Anschluss an die jüdischen Berichte von den widernatürlichen Naturereignissen in der Zeit der Wehen, dass sie beide von Westen aufgehen. Die entsprechende Vorstellung findet sich aber eher in der (christlichen) Gerichtsschilderung *Sib.* II 200 f.: ἀτὰρ οὐράνιοι φωστῆρες εἰς ἓν συῤῥήξουσι.[3]

Wie wir sehen, stellt sich Muhammed den Weltuntergang

[1] TISCHENDORF, *Apocalypses Apocr.*, 77.

[2] So *Apoc. Joh.* 14 (ibid. 81): αἱ πέτραι πᾶσαι χωνευθήσονται καὶ γενήσονται ὡσεὶ κονιορτός.

[3] Über die Bedeutung und Herkunft dieser Vorstellung vgl. A. OLRIK, *Ragnarök* (Berlin 1922) 377 f.

als durch ein gewaltiges Erdbeben verursacht vor. Es finden sich aber auch vereinzelte Anzeichen, die darauf deuten, dass auch der Weltuntergang durch Feuer ihm oder seiner Vorlage nicht unbekannt gewesen ist. So wenn es heisst, dass der Himmel wie «zerschmolzenes Erz» wird (70: 8), d. h. wie geschmolzenes Metall zerfliesst[1] (vgl. 2 Petr. 3: 12), oder dass der Himmel am Gerichtstage »einen deutlichen Rauch» aussendet (44: 9). Noch bestimmter ist 55: 35: »Es wird wider euch eine Flamme aus Feuer und geschmolzenem Erz entsandt werden», was hier unmittelbar vor dem Spalten der Himmel steht.

Unter den Zeichen des Gerichtstages erwähnt Muhammed auch, dass die *maw'ūda* (das lebendig begrabene Mädchen) gefragt wird, um welcher Sünde willen sie getötet worden ist (81: 8—9). *Wa'd* ist der technische Ausdruck für das Aussetzen der Kinder, die man nicht aufziehen konnte oder wollte, gewöhnlich waren es Mädchen, aber in Hungerzeiten auch Knaben.[2] Auch in der jüdisch-christlichen Eschatologie wird oft behauptet, dass die unschuldigen Wesen, die vergewaltigt worden sind, im Gericht auferstehen werden, um wider ihre Bedrücker Klage zu erheben. Die Seelen der Tiere, die der Mensch gequält hat, werden gegen ihn zeugen am Tage des Gerichtes (*Hen.* 58: 6). Ebenso die unehelichen Kinder gegen ihre Eltern (*Weish.* 4: 6). Die Toten, denen man kein Begräbnis gegönnt hat, werden auferstehen und vorwurfsvoll auf die Lieblosen blicken (*Epist. Apost.*, SCHMIDT, 107).[3]

Inmitten dieser schrecklichen Umwälzung im ganzen Kosmos findet die Auferstehung der Toten statt. Sure 39: 68 schildert den Vorgang. Es wird in die Posaune gestossen und alle (noch Lebenden), die im Himmel und auf der Erde sind, fallen ohnmächtig nieder (*ṣa'iḳa*), nur einige hat Gott davon ausgenommen. Dann wird ein zweites Mal geblasen worauf sie »aufstehen um das Gericht zu schauen». Die koranische

[1] Vgl. II *Clem.* XVI, 3: γινώσκετε δὲ ὅτι ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως ὡς κλίβανος καιόμενος, καὶ ταχήσονταί τινες τῶν οὐρανῶν καὶ πᾶσα ἡ γῆ ὡς μόλιβος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος.

[2] *Lisān*, IV, 455. Die Meinung, dieses Aussetzen hätte ausschliesslich durch die 16: 61 bezeugte grausame Sitte des Begrabens stattgefunden, geht, wie es scheint, nur auf die alten Koranerklärer zurück. Wenn *Farazdaḳ* seinem Vorvater nachrühmt, er habe den *wa'īd* am Leben erhalten, scheint die Übersetzung »ausgestossen» vorzuziehen zu sein.

[3] Vgl. auch *Apoc. Pauli*, 40.

Eschatologie kombiniert also die Vorstellung, dass der Posaunenstoss die Heilszeit einleitet bzw. die Erwählten des Herrn versammelt (Matth. 24: 31) mit der von Paulus (I. Cor. 15: 52) vertretenen Auffassung, dass die Posaune die Toten aus den Gräbern rufen soll.[1] Die Auferstehung wird ausserordentlich schnell vor sich gehen. Die Menschen kommen eilend aus ihren Gräbern hervor als gälte es um die Wette zu laufen (70: 43). Dasselbe besagt auch wahrscheinlich 16: 79: »der *'amr* der Stunde ist nur wie ein Blinken des Auges» (vgl. auch 54: 50), d. h. Gott wird die unmöglich erachtete Auferweckung der Toten in einem Augenblick vollziehen.[2] Das *'amr* nicht den ganzen Vorgang des Gerichtstages bezeichnen kann, ist einleuchtend und wäre zum Überfluss bewiesen, wenn »der Tag, dessen Länge 50,000 Jahre beträgt» (70: 40), sich, wie einige Erklärer behaupten,[3] auf den *jaum al-kijāma* bezöge. Nach *Esra* 7: 43 wird der Gerichtstag eine Jahrwoche dauern und *Sib.* V 351 heisst es: ἔσσεται ἦμαρ ἐκεῖνο χρόνον πολὺν. Vielleicht ist doch die Deutung vorzuziehen, nach der die erwähnte Zahl irgend wie die räumliche Transcendenz der göttlichen Welt ausdrücken soll.

Vielleicht ist es nur aus ehrfurchtsvoller Scheu vor dem rex tremendae majestatis des Gerichtstages, dass Muhammed nirgends die äusseren Umstände einer forensischen Scene, wie Gott zum Gericht kommt, auf dem Richterstuhl sich niederlässt und dgl., anschaulich ausführt. Dass indessen der in Matth. 25 geschilderte Vorgang seinen Vorstellungen zu Grunde liegt, ist nicht zu bezweifeln. Der Herr kommt mit seinen Engeln, die in Reihen geordnet sind (89: 23, 2: 206), die Engel werden hinabgesandt (25: 27), zusammen mit »dem Geist» stellen sie sich auf (78: 38). Sure 69, 16—17 scheint nicht das Kommen des Richters, sondern einfach sein Sichtbarwerden beim Zu-

[1] Das spätere Judentum (*Othioth* des *R. Akiba*) kennt ein siebenmaliges Blasen der Posaune, das die verschiedenen Phasen der Auferstehung begleitet. WEBER, *Jüd. Theologie*, 369.

[2] Der I. *Clemensbrief* kennt Leute, die gerade wie die ungläubigen Mekkaner an der Möglichkeit der Auferstehung zweifeln; ganz wie diese sagen sie: Ταῦτα ἠκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, καὶ ἰδοὺ γεγηράκαμεν καὶ οὐδὲν ἡμῖν τούτων συνβέβηκεν. CLEMENS hält ihnen die Analogiebeweise aus der Natur vor und versichert: ἐπ' ἀληθείας ταχὺ καὶ ἐξαίφνης τελειωθήσεται τὸ βούλημα αὐτοῦ. (I. *Clem.* XXIII, 3—5.

[3] *Ṭabarī*, XXIX, 39, *Beidāwī* z. St.

sammensturz des Himmelsgewölbes vorauszusetzen[1]: »Der Himmel spaltet sich und fällt ein. Die Engel (erscheinen) an seinen Seiten — acht tragen an jenem Tage über sich den Thron deines Herrn». *Beiḍāwī*, II, 544 erklärt: »Vielleicht wird hier der Zusammensturz des Himmels mit dem Zusammensturz eines Gebäudes verglichen, wo seine Bewohner sich an den Seiten versammeln.» Überhaupt tritt die Vorstellung von dem Kommen Gottes zum Gericht hinter derjenigen von Versammeln der Menschen vor dem Richter stark zurück. Das »Versammeln» (*ḥašr*) wird geradezu als technischer Ausdruck gebraucht (50: 43; vgl. ferner 15: 25, 25: 28, 4: 171 usw.). In der späteren muhammedanischen Eschatologie ist kaum mehr von einem Kommen Gottes die Rede.[2]

Die Menschen kommen vor Gott in gesonderten Haufen (*'aštāṭan* 99: 6), also die Guten von den Bösen getrennt. Rechts und links hat auch hier seine Bedeutung; die Frommen sind diejenigen zur Rechten, (*'aṣḥāb al-jamīn* 56: 8, 37), die Bösen diejenigen zur Linken (*'aṣḥāb al-šimāl,* 56: 40). Drückendes Schweigen herrscht unter den Versammelten (20: 107). Es beginnt die Rechenschaft (*ḥisāb* 84: 8 und öfter), auch »Musterung» (vgl. *tu'raḍūna* 69: 18, 18; 46) genannt. Sie geschieht nach dem Buche oder den Büchern der Taten. Diese Vorstellung liegt auch zu Grunde an den vielen Stellen, wo es heisst, dass Gott — oder doch die »Wächter» für seine Rechnung — die Taten der Menschen in ein Buch verzeichnen (78: 29, 82: 10—12, 36: 11, 21: 94 usw.). Sure 83: 7 ff. und 18 ff. redet von zwei Büchern. Im *Siǧǧīn,* »einem geschriebenen Buche» steht der *Kitāb* des Sünders, im *'Illijjūn* der des Frommen. *Kitāb* möchte man hier am liebsten als den schriftlich abgefassten Urteilsspruch über den einzelnen verstehen. Andere Stellen nennen ein Buch oder vielleicht eher ein Schriftstück, das jedem Menschen ausgebreitet vorgelegt wird (17: 14) oder den Verdammten in die linke, den Seligen in die rechte Hand gegeben wird.[3]

[1] So GRIMME. Vgl. *Apoc. Joh. Apocr.*, 17 (TISCHENDORF, 85): καὶ τότε σχισθήσονται οἱ οὐρανοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου μέχρι δυσμῶν ... καὶ τότε ἔμπροσθέν μου πορεύσονται μυριάδες ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων, βασταζοντες τὸν θρόνον μου.

[2] Vgl. z. B. *Bāb sauḳ al-halā'iḳ 'ilā al-maḥšar*, WOLFF, *Muhammedanische Eschatologie*, 68 f.

[3] Bei dem Gericht, das unmittelbar nach dem Tode stattfindet, kommt ein Engel mit dem χειρόγραφον, das die Sünde des betreffenden Verstorbenen enthält, *Apoc. Pauli*, 17. Das ist auch eine jüdische Vorstellung, vgl. WEBER, *Jüdische Theologie*, 284.

Die Frommen resp. die Sünder sind aber auch schon an ihren Äusseren erkenntlich. Die Gesichter der Gerechten sind fröhlich, leuchtend hell, die der Bösen staubbedeckt, finster, niedergeschlagen (89: 38—42, 88: 2—8, 75: 22—25).[1] Ihre eigenen Glieder, ihre Zungen, ihre Hände und Füsse geben Zeugnis wider sie (24: 24, 36: 65, 41: 19).[2]

Den Guten wird die Abrechnung leicht (84: 8). Die Sünder dürfen sich nach Sure 77: 35—36, 78: 38 gegen die fürchterlichen Anklagen nicht einmal verteidigen, ja überhaupt nicht reden. Das ist freilich eine rhetorische Übertreibung. An vielen Stellen wird von einer Verhandlung vor dem Richter erzählt. Die Propheten werden zuerst vorgerufen. Sie bezeugen vor Gott, dass sie ihre Sendung vollbracht und ihre Botschaft ausgerichtet haben (77: 11, 16: 91, 39: 69—71 usw.). Dieser Zug ist für Muhammed charakteristisch. *Aboda Zara*, 2 a—3 b enthält freilich interessante Parallelen, diese erklären sich aber am besten als Erzeugnisse derselben Auffassung von der Offenbarung Gottes und der Verantwortlichkeit des Menschen.

Wenn den Sündern also die Möglichkeit entzogen wird, sich mit Unkenntnis des göttlichen Willens zu entschuldigen, suchen sie bei den Dämonen, die sie zum Götzendienst verführt haben, eine Zuflucht (16: 88—89). Diese aber verleugnen ihre früheren Anhänger gänzlich und behaupten, die Ungläubigen hätten ihnen freiwillig gedient (28: 62—64, 25: 18—20, 10: 29—30, 2: 161—2).

Schon die vorchristliche Apokalyptik[3] kennt neben der Abrechnung nach Büchern auch die Abwägung der Taten auf der Wage. Auch Muhammed braucht einigemal den Ausdruck: »der, dessen Wagschale schwer bzw. leicht ist» als Bezeichnung für die Seligen oder Verdammten (101: 6—7, 23: 104 f., 7: 7 f.) und lässt Gott von der Aufstellung der Wage für den Tag der Auferstehung reden (21: 48). Die Wage ist ja eigentlich neben den Büchern eine blosse Tautologie und der Gedanke, den ein orthodoxer Ausleger wie *Beiḍāwī* vorsichtig

[1] So in der jüd.-christlichen Apokalyptik, vgl. LESZYNSKY, a. a. O., 37.

[2] Vgl. auch *Derek erez suta*, 4: 5: Alle deine Glieder zeugen wider dich im ewigen Hause. VOLZ, a. a. O., 266. So auch *Taanith*, II a, WÜNSCHE, *Der Babyl. Talmud*, I, 432.

[3] VOLZ, *Jüdische Eschatologie*, 266.

anzudeuten wagt, nämlich dass der Ausdruck bildlich gemeint sei, dürfte wohl schon Muhammeds Meinung treffen.[1]

Muhammed ist vor allem daran gelegen, mit seinen Gerichtsreden die rechte fromme Stimmung, die gehörige Furcht vor dem schrecklichen Tage Gottes zu erwecken. Ein wirksames Mittel zur Erreichung dieses Zweckes findet er in den immer wiederkehrenden Schilderungen der Angst und der Hilfslosigkeit der Menschen, die vom Kommen des Tages gänzlich überrascht werden (43: 66). Alles, was ihnen sonst wichtig erscheint, verliert jetzt seine Bedeutung; die schwangeren Kamelstuten werden vernachlässigt (81: 4). Der Mann flieht von Vater und Mutter, von Bruder, Ehegenossin und Kindern (80: 34—36), durch seine Frau, Kinder und Sippe möchte er sich loskaufen (70: 10—14), selbst die säugende Mutter vergisst ihren Säugling (22: 2). Es scheint die Lieblosigkeit gegen die Verwandten, die in der jüdisch-christlichen Eschatologie ein hervorstechendes Kennzeichen der »Wehen» ist,[2] hier auf den Gerichtstag übertragen worden zu sein.

In ängstlicher Verwirrung laufen die Menschen aus einander wie »flatternde Mücken» (101: 3), wie »zerstreute Heuschrecken» 54: 7). Ihre Blicke werden stier, ihre Herzen leer (14: 44). Sie wanken wie trunken, die Schwangere gebiert vorzeitig (22: 2). Unter die widernatürlichen Ereignisse der Wehen gehörte nach den jüdischen Apokalyptikern auch, dass die Kinder grauhaarig geboren werden (*Sib.* II, 155. *Jub.* 23, 25). Muhammed lässt die Kinder vor Schrecken grau werden (73: 17). Die Angst ergreift auch die vernunftlosen Wesen. Die wilden Tiere versammeln sich (81: 5) — wieder ein Zug, der aus den Vorstellungen von den »Wehen» stammt (*Esr.* 5: 6), aber auch schon vor Muhammed auf den Gerichtstag verlegt worden ist (*Sib.* V, 350).

In seiner Verzweiflung sieht sich der Mensch um nach einem Orte, dahin er fliehen könnte (75: 10), nach einem Helfer, der ihn errette. Aber vergebens. Selbst ein Vater kann

[1] *Beiḍāwī* zu 21: 48, II, 83. Eine andere Erklärung besagt, dass die Abwägung stattfinden müsse, damit die Menschen auch *sähen*, dass ihnen kein Unrecht widerfährt, ders. I, 415. Man vergleiche dazu die Tradition, dass beim Wägen »ein Blättchen so gross wie der Kopf einer Ameise», auf dem die *šahāda* geschrieben steht, 99 Riesenblätter mit Sünden vollgeschrieben allein aufwägt! WOLFF a. a. O., 81 f.

[2] VOLZ, 182 *Ep. Apost.*, SCHMIDT, 106.

seinem Sohn nicht helfen, der Sohn nicht dem Vater (31: 32), Sippe und Kinder helfen dem Manne nicht (60: 3), der Freund kann für den Freund nichts tun (44: 41). An jenem Tage ist jeder Mensch nur mit sich selbst beschäftigt (80: 37). Keine Seele kann für eine andere etwas leisten (82: 19, 2: 45: 117).

Nach jüdischer Vorstellung scheint jede Fürbitte am Gerichtstage ausgeschlossen zu sein.[1] Auch im späteren Judentum wird die sonst oft erwähnte Fürbitte der Väter und der Gerechten nicht mit dem Gerichtstag in Verbindung gebracht. In der christlichen Gerichtsschilderung *Sibyll.* II, 330—38 wird aber den Frommen die Fürbitte von Gott zugestanden und von den Märtyrern und Gerechten wird schon früh behauptet, dass ihre merita viel bei Gott vermögen selbst an dem Gerichtstage (CYPRIANUS, *De Lapsis* XVII[2]). Im Koran wird die Möglichkeit der Interzession oft kategorisch verneint (74: 49, 26: 100, 2: 45, 117: 255). Für gewöhnlich wird aber eine bedingte Fürbitte vorausgesetzt, nur mit Gottes Erlaubnis darf sie stattfinden (20: 108, 34: 22, 10: 3, 2: 256). Nach 4: 19 sind es die Ungläubigen, die von aller Fürbitte ausgeschlossen sind. Die spätere Lehre von der *šafā'a* des Propheten hat keine Stütze im Koran. Dort werden ausdrücklich nur die Engel als Fürbitter erwähnt (53: 26—27, 43: 86); schon vor dem Gericht beten die Engel für die Gläubigen (40: 7).[3] Die hervorragende Stellung, die hier den Engeln eingeräumt wird, könnte ja auf den ersten Blick als Auswirkung jüdischen Einflusses erscheinen, obwohl im Judentum eine Fürbitte der Engel an dem Gerichtstage, selbst in hypothetischer Form, nirgend erwähnt wird. Aber auch das Christentum kennt die Lehre von der Interzession der Engel (ORIGENES, *Contra Celsum* V: 4) und besonders in der volkstümlichen Frömmigkeit sowohl der ägyp-

[1] VOLZ, a. a. O., 267.

[2] MIGNE, P. L. IV, 480, Von der Fürbitte der Märtyrer am Gerichtstage vgl. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults*, 126.

[3] Damit ist zu vergleichen, dass *šafā'a* auch der Ausdruck für die supponierte Funktion der heidnischen Götter ist (39: 44—45, 36: 22, 20: 12). BROCKELMANN, der dies bestreitet (*Allah und die Götzen, Arch. f. Rel. Wiss.* XX, 102) scheint diese Stellen übersehen zu haben.

tischen[1] wie der syrischen[2] Kirche wird die direkte Fürbitte der Engel für die Gläubigen in Anspruch genommen.

Nicht nur von Angst geplagt, sondern auch tief beschämt treten die Sünder vor ihren Richter. Mit gesenkten Blicken stehen sie da (79: 8, 54: 7) — wieder ein Wort, das direkt an den Sprachgebrauch der vorchristlichen Apokalyptik (*Esr.* 62: 5) anklingt — von Schimpf bedeckt (70: 44). Sie müssen sich gestehen, dass die Strafe, an die sie früher nicht geglaubt hatten, jetzt eine schreckliche Wirklichkeit wird (79: 10—12 usw.).

Wenn der Richterspruch verkündet worden ist, werden die Verurteilten zur Strafe hinweggeführt. Es sind Augenblicke höchster Spannung, wenn die göttliche Gerechtigkeit endlich den widerspenstigen Sünder mit harter Faust ergreift. Muhammed hat es auch nicht versäumt, diesen Zug wirkungsvoll auszumalen. An den Stirnlocken und Füssen werden die Ungläubigen erfasst (55: 41), mit Ketten gebunden (69: 30) und auf ihren Angesichtern weggeschleift (25: 36, 44: 47, 54: 48). Die Vollstrecker der Strafe sind Engel (74: 31), die mit der Peinigung der Sünder in der Hölle beauftragt sind. Es ist die »Wache» (*al-zabānija*), die Gott einst rufen wird (96: 18); sie sind es, an die nach Fällung des Urteilsspruches der Befehl ergeht 69: 30: »Greift ihn, bindet ihn, 31 bratet ihn im Höllenpfuhl, 32 wickelt um ihn eine Kette siebzig Ellen lang.» »Grob» und »grimmig» (*šidād*) sind diese Engel, dem Befehl Gottes leisten sie unbedingten Gehorsam (66: 6 vgl. 40: 52). Die Beherrscher der Hölle sind 19 an der Zahl (74: 30). Ihr Anführer heisst (43: 17) *Mālik* (als Eigenname gefasst). Iblis ist somit

[1] Über die Interzession Michaels vgl. AMÉLINEAU, *Le christianisme chez lez anciens coptes, R. H. R.*, XV, 82.

[2] Der syrische Bischof *Severianus von Gabala* schreibt: »Michael ist am Throne des Vaters, wo er eintritt und bittet für die Sünden der Menschen bis sie ihnen vergeben werden», LEIPOLDT, *Didymus der Blinde*, 91 ff.; für die syrische Kirche auch *Dict. Cath.*, I, 1256. Gabriel darf neben Paulus Fürbitte einlegen selbst für die Verdammten und erwirkt eine gewisse Erleichterung ihrer Qualen *Ap. Pauli*, 44. In der *Ap. Mariae*, XXVI, ROBINSON, *Apocrypha Anecdota*, I, 124, *Texts and Studies*, II, 3 (aus dem neunten Jahrhundert) tritt Maria als höchste Fürbitterin ein. Die Fürbitte Marias in der Divina Comoedia aus der *šafāʿa* des Propheten herleiten zu wollen, wie dies ASÍN PALACIOS, *La escatologia musulmana en la Ḏivina Comoedia* (Madrid 1919) 276 ff. tut, ist daher ein höchst unglücklicher Einfall. Über die Fürbitte Marias vgl. auch L. ATZBERGER, *Geschichte der christl. Eschatologie* (Freiburg 1896) 618.

nach muhammedanischer Auffassung keineswegs der Herrscher der Hölle. Er wird vielmehr dort mit den übrigen Dämonen bestraft. Die Strafengel (oder der Todesengel) sind es auch, die die Seele des Ungläubigen in der Sterbestunde holen (16: 30), um sie vor den Richter zu führen. Das hängt mit der später zu besprechenden Vorstellung zusammen, dass das Gericht irgendwie unmittelbar nach dem Tode stattfindet (vgl. 56: 82—95, 75: 26—30).

In der jüdischen Eschatologie sind gemäss der alttestamentlichen Anschauung, die von einer selbständigen widergöttlichen Geistesmacht noch nichts weiss, die Strafvollstrecker, die auch die Seele der Sünder in die Hölle schleppen, obgleich sie Namen wie *Abaddon* und *Mawet* tragen, doch Diener Gottes, Engel des Guten.[1] Noch in der *Ascensio Mosis,* 44 sind es die »Engel des Verderbens», die die Sünder in der Hölle plagen. Der Dualismus ist freilich im damaligen Judentum noch nicht scharf ausgeprägt, und tatsächlich kann man darüber im Zweifel sein, ob diese Engel, wie der überaus schrecklich geschilderte Todesengel (ib. 221) oder der Höllenherrscher (ib. 33, 46 usw.), als gute oder teuflische Wesen zu betrachten sind.[2] Bestimmte Aussagen darüber, dass sie satanische Mächte seien, vermisst man hier ebenso, wie in verwandten Apokalypsen.[3]

Schon im Buche Henoch tritt aber Satan als das Haupt der höllischen Strafengel auf (53: 3), die hier eine Gott feindliche Macht bilden, die auch einst der göttlichen Vergeltung anheimfallen werden, obgleich sie bei der Bestrafung der Sünder eigentlich den Befehl Gottes ausführen.[4] Im dritten Jahrhundert nach Christus scheint die Auffassung sich durchgesetzt zu haben, dass Satan und der Engel des Todes identisch sind. Sammael, der Todesengel, steht oft für Satan; wenn einem der Todesengel in den Weg tritt, soll man Sach. 3: 2 lesen: »Gott strafe dich, Satan». Satan, *jeṣer hā-raʿ* und der Todesengel

[1] C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (*Texte und Untersuchungen* NF, XLII, 548 f.), WEBER, *Jüdische Theologie*, 172. Bis um 200 n. Chr. soll sich diese ältere Anschauung allgemein behauptet haben. L. BLAU in *Jew. Enc.* s. v. *Satan.* Vgl. auch LESZYNSKY, 30.

[2] Vgl. die Übersetzung von GASTER, J. R. A. S. 1893, 583, 576, 580.

[3] Auch in späteren *Midraschim* scheinen sie zuweilen als gute Wesen aufgefasst worden zu sein vgl. WÜNSCHE, *Aus Israels Lehrhallen*, III (Leipzig 1909) 70 ff., 81 ff.

[4] Vgl. noch *Apoc. Abr.*, 31., VOLZ, 273.

sind identisch.[1] Das berechtigt uns zu der Annahme, dass von dieser Zeit an die jenseitigen Strafvollstrecker gewöhnlich als teuflische Wesen betrachtet worden sind.

Im Christentum scheint sich dagegen die Auffassung, dass die Häscher der Seelen als Diener Gottes und folglich als im Grunde gute Wesen zu betrachten sind, länger erhalten zu haben. Man wird trotz Hebr. 2: 14 nicht behaupten können, dass das NT Satan als Höllenfürst und Peiniger der Seelen kenne. Auch in der christlichen Apokalyptik der ersten Jahrhunderte sind die Höllenwächter gute Engel. In der *Ascensio Jesajae* 9—10 ist der Herrscher der Hölle, der hier genau von dem »Fürsten dieser Welt» geschieden wird, der Engel des Todes, »eine christliche Umwandelung des unterirdischen Herrschers».[2] Petrus sieht in der Hölle οἱ κολαζόμενοι ἐκεῖ καὶ οἱ κολάζοντες ἄγγελοι σκοτεινὸν εἶχον αὐτῶν τὸ ἔνδυμα κατὰ τὸν ἀέρα τοῦ τόπου.[3] Könnte man (wegen πνευμάτων πονηρῶν v. 27) bei dieser Stelle in Zweifel sein, ob jene ἄγγελοι Gottes- oder Satansengel sind, so dürfte dies bei der Höllenschilderung des (Pseudo?)-HIPPOLYT[4] nicht der Fall sein. Hier hält ein Erzengel an der Hadespforte die Wache und Engel peinigen die Bösen mit Strafen, die nach der Art ihres Verbrechens zugemessen sind. Es wird freilich hier einmal ausdrücklich betont, dass es sich nur um προσκαίρους κολάσεις, die vor dem Endgericht stattfinden, handele.[5] Es werden auch Beschreibungen dieser Strafengel gegeben, die sehr an Sure 66:6 erinnern. Pachom sieht in einer Vision die Engel, die die Verdammten in der Hölle peinigen. Bei der Ausführung ihres schrecklichen Amtes zeigen

[1] Stellen bei S. CARLSSON, *Aggadastoff i Nya Testamentets skrifter* Lund 1920) 243 f. Veilleicht hat diese Entwicklung unter Einfluss der persischen Vorstellung von Ahriman als pourumahrko, »der Todesschwangere», der danach strebt, den Frommen den Tod zu bringen (vgl. darüber E. LEHMANN, *Zarathustra*, II, 175), stattgefunden.

[2] HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 204.

[3] *Apoc. Petri* 21, HARNACK, T. u. U., IX, 2, 18.

[4] MIGNE, *P. Gr.* X, 796 f.

[5] Eigentlich sollten ja die Apokalypsen nur solche Strafen vor dem Endgericht schildern. Zuweilen erinnern sich die Verfasser dessen z. B. *Apoc. Mariae* IV (ROBINSON, *Apocrypha Anecdota*, I, 116), aber oft wird geradezu gesagt, dass die geschilderten Qualen ewig seien z. B. *Ap. Pauli Syr.*, 31, TISCHENDORF, 57. Im älteren Christentum besteht im allgemeinen die Tendenz, die nach dem Tode eintretenden Strafen als endgültig zu betrachten, vgl. ATZBERGER, *Gesch. d. christl. Eschatologie*, 146.

sie ein fröhliches Gesicht, »parce que le Seigneur les a créés sans pitié afin qu'ils n'aient nulle compassion pour les hommes impies qu'on leur donne à châtier.»[1]

Es findet sich freilich auch im Christentum schon früh die Auffassung, dass die Häscher der Seelen satanische Wesen sind. Schon das Judentum hat den Streit der Teufel und der Engel um die abgeschiedene Seele gekannt. In der im Judasbriefe 9 zitierten Himmelfahrt des Moses kämpft Satan mit Michael um den Körper des Moses, den er also für sein Reich abholen möchte. Diese Vorstellung von den bösen Geistern, die der armen Seele nachstellen und in günstigen Fällen von freundlichen Mächten abgewehrt werden — offenbar ein Stück primitiven Volksglauben (vgl. die Seelenjagd) — ist besonders in der ägyptischen Mönchsliteratur eifrig gepflogen worden und ist wohl aus dem altägyptischen Jenseitsglauben über nommen worden.[2] In einer Vision des *Antonius* wird geschildert, wie Satan die abgeschiedenen Seelen zu fangen sucht.[3] Der Mönch *Johannes* bittet in seiner Todesstunde: »Let the holy angels accompany me and let the demons shake with fear. Let them wound the Principalities and let the Power of darkness withdraw themselves and fall down headlong».[4] Denn selbst die Allerfrömmsten müssen sich vor schrecklichen Seelenfängern fürchten.[5] Wir werden später auf diese Vorstellung zurückkommen.

Unverkennbar ist aber die Tendenz, auch die strafenden Mächte irgendwie als Diener Gottes aufzufassen. Der Verfasser der Paulusapokalypse[6] schildert die fürchterlichen Wesen, die die böse Seele abholen als ἐξουσίας μεγάλας καὶ φοβερὰς πλήρεις ὀργῆς καὶ διὰ τοῦ στόματος αὐτῶν φλόγα πυρὸς ἐξερχομένην

[1] *Vie de Pachome* (copte), *Ann. du Mus. Guimet*, XVII, 135 ff.

[2] Vgl. BRUGSCH, 465 f. Der Glaube ist auch indisch H. GÜNTER, *Buddha in d. abendländ. Legende* (Berlin 1922), 151. Andersgeartet ist die persische Vorstellung: ein Druj holt die Leiche des Ungläubigen, die als unrein dem Reiche des Bösen verfällt. Ein Streit der beiden Mächte wird nicht erwähnt. Vgl. LEHMANN, a. a. O., II, 175.

[3] ATHANASIUS, *Vita Antonii* 65, MIGNE, *P. Gr.* XXVI, 933 ff. In einer Homilie des CYRILLUS von Alexandrien heisst es, dass »äthiopische Dämonen» die Sünder in die Hölle schleppen. MIGNE, *P. Gr.*, XIV, 1071.

[4] *Repose of St. John*, BUDGE, *Coptic texts*, III, 239.

[5] *Transitus Mariae* VII, TISCHENDORF, *Apoc. Apocr.*, 129.

[6] *Apoc. Pauli*, 11, TISCHENDORF, 40.

καὶ πυρίνην ἐσθῆτα ἠμφιεσμένους und bezeichnet sie einmal geradezu als πονηροὶ ἄγγελοι. An anderen Stellen gibt er aber deutlich zu erkennen, dass er die Strafengel als zum Reiche des Guten gehörig gedacht hat; die böse Seele wird, nachdem sie gleich nach dem Tode von Gott vorläufig gerichtet worden ist, ἀνίλεῳ ἀγγέλῳ Τελωνούχῳ übergeben.[1] Die oft vorkommende Bezeichnung dieser Wesen als »Engel ohne Mitleid» wäre kaum angemessen, wenn sie als teuflische Geister gedacht wären.[2] Ihre vom Pathos der göttlichen Gerechtigkeit erfüllten Reden[3] lassen uns übrigens nicht im Zweifel über ihre Stellung im Kampfe der beiden Geistesmächte. In der syrischen Kirche hat man ebenfalls, wie wir noch sehen werden, die Wesen, die die Seelen der Ungläubigen vor den Richter schleppen, als Engel betrachtet. Ein späterer jakobitischer Schriftsteller, MOSES BAR KEPHA (st. 903), polemisiert noch gegen diese Lehre.[4] Man darf es somit als höchst wahrscheinlich bezeichnen, dass die koranische Eschatologie an dieser Stelle einen Einfluss christlicher Anschauung verrät.

An den Höllenschilderungen des Korans können wir hier schneller vorübergehen, da, soweit ich sehe, aus ihnen sehr wenig für die Herleitung der koranischen Eschatologie zu gewinnen ist. Interessant und Muhammed eigentümlich ist eine Reihe von Benennungen des Straforts, die indessen der Deutungskunst der Ausleger spotten.

Es fehlt keineswegs an derben Ausmalungen der Höllenqualen. Dem Gedanken vom Feuer, das die »membra urit et reficit, carpit et nutrit» (MIN. FELIX XXXV, MIGNE, III, 348) gibt auch Muhammed in seiner Weise Ausdruck (4: 59). Er berichtet auch, wie die Verdammten Kleider aus Feuer tragen müssen, wie heisses Wasser über ihre Häupter gegossen wird, dass ihnen Haut und Eingeweide vergehen, mit eisernen Keulen werden sie zermalmt (22: 20—22). Trotzdem muss man sich

[1] Über Τημελοῦχος (sic!) ἄγγελος, vgl. CLEMENS, *Eclog.* 41, 48. Sonst heisst der Strafengel Ταρταροῦχος *Ap. Pauli* 18; HIPPOLYT, *Philos.* X 34;

[2] Die Vision des *Pisentios* scheint auch einen Unterschied zu machen zwischen »den Engeln des Kosmokrators», die die böse Seele gleich nach dem Tode anfechten, und den »angels without pity» die zur Strafe hinführen, BUDGE, *Egyptian ideas of the future life* (London 1899) 112.

[3] *Ap. Pauli*, 40, TISCHENDORF, 61.

[4] O. BRAUN, *Moses bar Kepha und sein Buch von dem Wesen der Seele* (Freiburg 1891) 111 ff.

gestehen, dass Muhammed in dieser Hinsicht die durchschnittlichen christlichen Apokalyptiker lange nicht erreicht.[1]

Auffallend ist, dass Muhammed, obgleich er Sure 46: 18 dem allgemeinen Gedanken Ausdruck gibt, dass verschiedene Stufen der Vergeltung den verschiedenen Graden der Güte wie der Bosheit entsprechen müssen, dennoch nirgends etwas zu sagen weiss von den nach der Art der Sünde qualifizierten Strafen, von denen die christlichen Apokalypsen (und spätere jüdische wie die *Ascensio Mosis*) so oft erzählen. Sure 4: 144 redet von der untersten Tiefe der Hölle (*darak al-'asfal min al-nār*),[2] die den Heuchlern vorbehalten ist. Die Ausleger meinen, dass *darak* gleich *ṭabak* sei und dass somit hier das Vorhandensein verschiedener Wohnungen in der Hölle bewiesen wäre. Sprachlich ist diese Deutung kaum möglich, sachlich kann sie sehr wohl die wirkliche Meinung des Propheten treffen, wenn auch auffallend bleibt, dass Muhammed, der so oft von den Stufen im Paradiese redet, nirgends etwas von verschiedenen Straforten in der Hölle zu sagen weiss.

An christliche Vorstellungen (Luk. 16: 24) klingt es an, wenn Muhammed die Verdammten die Paradiesbewohner um Wasser zur Kühlung der sengenden Glut bitten lässt (7: 48). Nach 7: 44 befindet sich zwischen Hölle und Paradies eine Scheidewand (*ḥiǧāb*).[3] Auf dem *'a'rāf* stehen Männer, die die Leute auf beiden Seiten kennen, »Sie rufen den Paradiesbewohnern zu: Friede über euch! Sie werden nicht eingehen dürfen, wie eifrig sie es auch wünschen.» Die ältesten muslimischen Ausleger[4] knüpfen hieran gewöhnlich die Lehre von einer Zwischenwelt, wo diejenigen, deren Werke weder für das Paradies noch für die Hölle einen Ausschlag geben, einen vorläufigen Aufenthalt finden, bis sie durch die Barmherzigkeit Gottes in den Himmel kommen.[5] Von einer solchen Anschauung

[1] So auch R. LESZYNSKY, *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht* (1909) 5.

[2] Vgl. die »unterste Hölle» *Hen.* c. 69 und öfters, LESZYNSKY a. a. O., 28.

[3] Von dieser Scheidewand spricht auch *Kohelet rabba* zu 7: 14, LESZYNSKY a. a. O., 39. Ähnliches aber auch in der *Apoc. Pauli*, TISCHENDORF, 54.

[4] *Ṭabarī*, VIII, 126—129.

[5] Die lateinischen wie die syrische Version der *Apoc. Pauli* (31) lässt die Lauen, die neque in numero justorum inventi sunt neque in numero impiorum an einem besonderen Ort bestraft werden, ROBINSON I, 28, TISCHENDORF, 56. Vgl. auch JOHANNES MONACHUS, ed. HUBER, S. 41 und XXVI.

findet sich indessen im Koran keine Spur. Sprachlich kann *'a'rāf* hier nichts anderes als Höhen bedeuten,[1] und die »Männer auf den Höhen» sind wahrscheinlich die Bewohner der oft erwähnten höchsten Stufen des Paradieses, »die Vorangehenden», die sowohl auf die Hölle wie auf das Paradies hinabblicken können — sofern wir uns nicht mit dem weisen ignoramus, dem *taukīf,* begnügen wollen, mit dem *Ṭabarī* seinen Exposé der Streitfrage abschliesst.[2] Von einer Mauer (*sūr*) zwischen Hölle und Paradies und dem Zwiegespräch, das von beiden Seiten geführt wird, berichtet auch 57: 13.

Sur. 19: 69–73 scheint Muhammed den Gedanken ausdrücken zu wollen, dass alle Menschen, selbst die Frommen, wenn auch nur für einen Augenblick, in die Hölle kommen müssen. 19: 69 »Bei deinem Herrn versammeln werden wir sie und die Satane. Dann werden wir sie am Gehennam knieen lassen (*lanuḥḍirannahum ḥaulā Ǧahannam ǧiṯijjan*). Und 70: dann werden wir von jeder Schar aussuchen den, der gegen *al-Raḥmān* am meisten trotzig war; 71 wir kennen am besten diejenigen, die es am meisten verdienen, darinnen zu brennen; 72 es gibt keinen unter euch, der nicht dorthin kommen müsste (*wa'in minkum 'illā wāriduhā*), dies ist bei deinem Herrn beschlossen; 73 erretten werden wir dann die Gottesfürchtigen und lassen die Sünder in ihr knieend zurück.» *Wa'in minkum 'illā wāriduhā.* Die Stelle hat von alters her den Auslegern viel Kopfzerbrechen bereitet. Was bedeutet hier *wurūd*, ist es gleich *duḫūl,* »eingehen in» oder gleich *mirār* »vorbeigehen an» zu verstehen? Kommen alle Menschen in die Hölle oder müssen sie nur an der Hölle vorbei? Über die Hauptargumente für die erstere Meinung berichtet kurz und bündig eine Tradition bei *Ṭabarī*[3]*:* »*Ibn ʿAbbās* disputiert mit *Nāfiʿ b. al-'Azraḳ* (über S. 19: 72). *Ibn ʿAbbās* behauptet: *Wurūd* ist gleich eingehen in (*duḫūl*). Nein erwiderte *Nāfiʿ*. Da rezitierte

[1] Vgl. *Lisān* II, 146.

[2] Eine andere Deutung zieht MASSIGNON vor, *Rev. du Monde Musulm.*, XXXVI, 31: *'ahl al-'aʿrāf* seien die »Richter», auserwählte Fromme, die Gott gewissermassen an seinem eigenen Gericht teilnehmen lässt. Die Behauptung, diese Meinung sei vor *Ġazālī* einstimmig acceptiert gewesen von der »théologie musulmane primitive» ist nicht zutreffend, vgl. das traditionalistische Material bei *Ṭabarī*.

[3] *Tafsīr*, XVI, 72.

Ibn ʿAbbās (21: 98): Ihr und was ihr ausser Allāh anbetet sollt ein Brennstoff der Hölle werden, dorthin werdet ihr hinabsteigen (*lahā wāridūna*). Ist das ein *wurūd* oder nicht? Er fuhr fort (11: 100): Er (Pharao) wird am Tage der Auferstehung an der Spitze seines Volkes gehen und sie zur Hölle führen (*'auradahum*). Unselig der Ort, da er hinkommt (*al-ward al-maurūd*). Ist das ein *wurūd* oder nicht? Ich und du, wir werden beide dort eingehen müssen. Siehe zu, dass wir auch wieder herausgeführt werden können. Ich glaube jedenfalls nicht, dass Gott dich durch dein Verneinen herausführen wird. Da lachte *Nāfi*.»

Schwerlich dürfte aber Muhammed an eine zeitliche Bestrafung der noch nicht vollkommenen Gläubigen in der Hölle gedacht haben. Eine Reinigung der Seelen, wie sie in den ältesten christlichen Vorstellungen vom Purgatorium (ORIGENES, *c. Cels.* 5: 15, 6: 26) zu finden ist, scheint nicht in die koranische Theologie zu passen. Jedenfalls hat Muhammed die entsprechende jüdische Lehre von den zeitlichen Sündenstrafen der sündigen Israeliten schroff abgewiesen (3: 23). Eher würde man den Erklärern recht geben, die die Stelle so verstehen, dass die Gläubigen alle durch das Feuer hindurch müssen, dass ihnen aber die Flamme, wie einst bei der Feuerprobe Nimruds dem Abraham, nur Kühlung gibt, so dass sie es garnicht merken, dass sie durch die Hölle gegangen sind![1] Das würde genau dem persischen Glauben vom Feuerfluss der Endkatastrophe entsprechen: »Le métal fondu brûle les méchants mais pour les fidèles il est semblable à du lait tiède.»[2] Indessen wird hier trotz der schlagenden Argumente des *Ibn ʿAbbās wurūd* nicht als »eingehen in» zu verstehen sein. *Zamaḫšarī*, der scharfsinnigste der grossen Koraninterpreten, hat gewiss das Richtige getroffen, wenn er zu den Worten »und lassen die Sünder in ihr knieend zurück» schreibt: »Das beweist, dass mit *wurūd* das Knieen um ihn (den geöffneten Schlund des Höllenpfuhls) gemeint ist, und dass die Gläubigen, nachdem sie dort

[1] *Ṭabarī* und *Baiḍāwī* z. St.

[2] *Dinkart* IX, 32, 25, *Bundahiš* 30, SÖDERBLOM, *La vie future d'après le mazdeisme*, 265. Die gleiche Vorstellung kommt aber auch im Christentum vor bei METHODIUS, COMMODIANUS (»ein Tau wird ihnen [den Gerechten] das Feuer sein, für die andern aber tödliche Strafe») LACTANTIUS u. a. Vgl. ATZBERGER 483, 566, 606.

gekniet, von den Sündern geschieden und in das Paradies geführt werden, während die Sünder auf ihrem Platze knieend zurückgelassen werden.»[1]

Lieber als bei den Schilderungen der Höllenqualen scheint Muhammed bei der Seligkeit der Frommen im Paradiese zu verweilen, wenn auch die Ausführung dieses Themas lange nicht den Raum in seinem Buche in Anspruch nimmt, wie es christliche Polemiker nicht selten meinen.[2] Die Schilderungen der himmlischen Freuden bieten trotz der Bemühungen um stilistische Abwechselung in den ältesten Suren ein ganz stereotypes Bild von glänzender Einförmigkeit. Ein und dasselbe ziemlich einfache Schema liegt ihnen überall zu Grunde. Das kommt nun nicht nur von dem Mangel an Phantasie, der bei Muhammed unzweifelhaft zu bemerken ist, sondern, wie wir sehen werden, vor allem daher, dass er sich sehr treu an einen überlieferten Typus solcher Schilderungen anschliesst.

Von der Lage des Paradieses erfahren wir nur, dass es hoch gelegen ist (*fī ǧannatin ʿālijatin* 88: 12, 69: 22), und dass ihre Bewohner auf die Unseligen in der Hölle hinabsehen können (39: 52—53), wie die letzteren auch in das Paradies hinaufblicken können (7: 48). Seine Weite ist wie die des Himmels und der Erde (57: 21, 3: 127).[3] Nirgends wird aber die *ǧanna* ausdrücklich als eine ausserirdische himmlische Welt, etwa als eine Sphäre des Himmels vorgestellt.[4] Obgleich Muhammed von der Vernichtung des Himmels und der Erde redet, wird an eine Neuschöpfung der Welt nirgends gedacht. Es steht somit wenigstens nichts im Wege für die Annahme, dass bei Muhammed ebenso wie dies auch in ihm nahestehenden christlichen Apokalypsen der Fall ist (*Apoc. Pauli*, 45), die *ǧannat ʿadn* mit dem irdischen Paradiese, in dem die Protoplasten wohnten, identifiziert wird, was auch die Erklärer für möglich halten.[5] Dass das Paradies von alters her besteht,

[1] *Al-Kaššāf*, II, 13.

[2] Ein Fünftel des Korans(!) sei ausgefüllt mit Schilderungen der Herrlichkeit des Paradieses, behauptet G. SIMON, *Der Islam und die christliche Verkündigung* (Gütersloh 1920) 299.

[3] Die Weite des Paradieses ist unermesslich, *Ascensio Mosis*, 61, GASTER, *J. R. A. S.*, 1893, 586.

[4] Anders freilich in der späteren muslimischen Eschatologie, WOLF, a. a. O., 104.

[5] *Baiḍāwī*, I, 70 (zu 2: 33).

wird offenbar unausgesprochen vorausgesetzt, wenn es heisst, dass am Tage der Auferstehung das Paradies nahegebracht wird,[1] und das Höllenfeuer angefacht wird (81: 12—13, vgl. 26: 90—91, 50: 29). Wahrscheinlich denkt sich Muhammed das Paradies als einen auf himmlischen Bergen befindlichen Lustgarten und die Hölle als eine feurige Kluft, die darunter in die Tiefen der Erde hinabstürzt.

Die Seligkeit wird als ein ewiges Festmahl gedacht. Die Verklärten ruhen auf erhöhten Polstern (*surur marfūʿa* 88: 13, 56: 33) auf Ruhebetten (*ʾarāʾik* 76: 13), die in Reihen einander gegenüber (56: 16), aufgestellt sind (*maṣfūfa* 52: 20, vgl. 88: 15). Gekleidet sind sie in Festkleider aus grüner Seide und Brokat, geschmückt mit silbernen Spangen (76: 21). Herrliche Fruchtbäume überschatten die Teilnehmer des himmlischen Gelages: dornenloser Lotus, Bananen (56: 27—28), Palmen, Weinstöcke und Granatapfelbäume (55: 68), deren Früchte bequem zu erreichen sind (69: 13) oder sich sogar von selbst zu ihnen herabsenken (76: 14 *dullilat ḳuṭūfuhā tadlīlan*). Und daüberhinaus werden sie auch mit Fleisch aller Art versorgt, mit Geflügel (56: 21) und was sie sich sonst wünschen (52: 22). Himmlische Ganymeden, unsterbliche Knaben, gleich »zerstreuten Perlen» (76: 19, 56: 17, 52: 24) gehen umher und schenken den himmlischen Trank, der weder zu eitlem Geschwätz noch zu tadelnswerten Handlungen verleitet (52: 23), der nicht berauscht oder betäubt und dessen Genuss keine üblen Folgen zurücklässt (56: 19, 37: 46). Er wird aus der Paradiesischen Quelle geschöpft — Muhammed hat mehrere Namen für diese Quelle oder den Trank *salsabīl, kāfūr, zanǧabil, tasnīm* (83: 25—28, 76: 5—17). Erfrischende Ströme durchfliessen das Paradies — *taǧrī min taḥtahā ʾanhār* steht in den späteren Suren unzählige Mal als Verkürzung der früheren Schilderungen. Von den Paradiesflüssen hören wir (47: 16—17), dass sie vier an der Zahl sind.

[1] Die koranische Phrase erinnert in überraschender Weise an *IV. Esra*, 7 b, 1: »Das Gericht wird gehalten...» die Grube der Strafe wird geöffnet, das Höllenfeuer loht heftig auf und das Paradies tritt in Erscheinung.» Indessen kommen auch in der christlichen Literatur ähnliche Aussagen vor. Wenn der Tag kommt und der Richter sich setzt, τότε οὖν προστάξει καὶ ἀποκαλύψει τὴν γῆν [die die Sanftmütigen erben sollen] *Apoc. Pauli* 21 (TISCHENDORF 50). Φοβερὰ ἡ κρίσις... βασιλεία οὐρανῶν πρόκειται καὶ πῦρ αἰώνιον ἡτοίμασται. CYRILL. HIER., *Catech.* XV, 26, MIGNE, *P. Gr.*, XXXIII 908. Vgl. dazu Offenb. 21: 2 und Matth. 25: 41.

Sie führen kristallklares Wasser, Milch, die niemals verdirbt, köstlichen Wein, und reinen Honig. Genau so werden sie auch in der *Apoc. Pauli* geschildert, nur dass es hier (23) ἔλαιον für Wasser steht.[1]

Als Genossinnen werden den Seligen »die Schwarzäugigen» (*ḥūr ʿīn*) zugesellt (44: 54, 52: 20). Von diesen weiss Muhammed vor allem zu sagen, dass sie jungfräulich sittsam, die Augen niedergeschlagen einhergehen, reine Gemahlinnen, von Gott neu geschaffen, weder von einem Menschen noch von einem Ginn zuvor berührt (55: 56, 56: 33—36, 78: 33, 4: 60). Ausserdem sind sie noch *ʾatrāb* (56: 38; 78: 33) d. h. gleichalterig mit ihren Gemahlen oder untereinander. Die Kommentare scheinen hier auch herauszulesen, dass sie sich auf der Höhe des gereiften Menschenalters befinden. Sie sind wie ihre Männer 33 Jahre alt.[2] So heisst es auch in der *Apoc. Joh. Apocr.* 10: πᾶσα φύσις ἀνθρωπίνη τριακονταετὴς ἀναστήσεται. Es sei hier bemerkt, dass die älteste Tradition im Islam (trotz *ʾanšaʾnāhunna ʾinšāʾan* 56: 34) nirgends behauptet, die Huris seien völlig neue Wesen, man lässt den Propheten selbst sagen: »Es sind die (gläubigen Frauen), die als alte Weiber, triefäugig, grauhaarig gestorben sind. Die schafft Gott nach ihrem Alter aufs neue um und macht sie zu Jungfrauen.» *Ibn ʿAbbās* erklärte: »Sie gehören zum Menschengeschlecht, sie sind eure Weiber in dieser Welt, die Gott als Jungfrauen auferstehen lässt».[3] Dass auch die Frauen und die Kinder an der Seligkeit teilhaben, ist Muhammed selbstverständlich und wird ausserdem ausdrücklich gesagt (4: 123, 9: 73, 43: 70).[4]

Von geistigen Paradiesfreuden erwähnt Muhammed, dass die Verklärten kein eitles Gerede (*lāġija*, *laġw*) mehr zu hören brauchen, sondern nur die Worte: »Friede, Friede» (88: 11, 78: 35, 56: 25, 19: 63). Kein Groll ist mehr in ihrem Herzen

[1] *Ascensio Mosis* 61: Wein, Honig, Milch und Balsam. Offenb. des *Joshua b. Levi:* Honig, Wein, Öl, Balsam, GASTER a. a. O., 587, 597.

[2] So bei *Zamaḫšarī*, II, 383. Vgl. dazu auch *Bundahiš* 30, SÖDERBLOM a. a. O., 261.

[3] *Ṭabarī* XXVII, 96.

[4] Sonderbar genug, dass christliche Zeloten nicht selten gerade die gegenteilige Lehre als für Muhammed charakteristisch hingestellt haben; WOLLASTON, *The sword of Islam* (London 1905) 305. Behauptungen wie die von G. SIMON (*Islam und Christentum* (Berlin 1914) 105): »Das ewige Heil des Weibes ist im Islam in die Hand des Mannes gelegt», sind eine schlechte Apologetik.

(15: 47), sie brauchen keinen Vorwurf über ihre Sünden mehr zu hören (56: 24), sie preisen Gott, weil er »ihre Betrübnis hinweggenommen hat» und ihnen in seiner Gnade »das bleibende Heim» (*dār al-mukāma*) geschenkt hat, wo weder Mattigkeit noch Müdigheit mehr ist, (35: 31—32). Besser denn alle sonstigen Freuden des Paradieses ist aber die Gnade Gottes und sein Wohlgefallen (*riḍwān min Allāh*, 9: 73, 3: 13).

Zur wahren Frömmigkeit gehört, dass der Diener Gottes nimmer aufhöre, sich vor dem strengen Gericht seines Herrn zu fürchten. Selbst die Seligen im Paradiese sind voll demütiger Verwunderung, dass die himmlische Herrlichkeit ihnen wirklich zu Teil geworden ist. »Wäre nicht die Gnade meines Herrn, so wäre ich unter die Überantworteten gekommen. Werden wir denn nicht mehr sterben und nicht gestraft werden?» (37: 55—57, vgl. 52: 25—27).

Im Paradiese gibt es mehrere Stufen, *daraǧāt* (3: 157, 8: 4, 20: 77 usw.) je nach dem geistigen Verdienst eines jeden. In der Hauptsache sind zwei grosse Gruppen von Seligen zu unterscheiden: die Leute der Rechten und die »Vorangehenden» (*al-sābiḳūn* 56: 15 ff.); demgemäss redet Muhammed auch von einer Zweiteilung des Paradieses (55: 46 ff., 62 ff.).

Das Wort »jüdisch-christlich» ist uns in dem Vorangehenden mehrmals begegnet. In der Tat sind die eschatologischen Vorstellungen, mit denen Muhammed arbeitet, dem Judentum und dem Christentum in der Hauptsache gemeinsam. Hie und da finden sich freilich Merkmale, die eine grössere Annäherung nach der christlichen Apokalyptik hin zu verraten scheinen. Leider steht das Einzige, was hier als direkter Beweis angeführt werden könnte, nämlich die Lehre von der Wiederkunft Christi, etwas abseits vom Komplexe der eigentlichen Gerichtspredigt und kann folglich als eine isolierte Entlehnung aus dem Christentume verstanden werden. Ein sicheres Urteil über die Provenienz der koranischen Anschauungen wäre somit aus der Eschatologie nicht zu gewinnen. Ganz zutreffend ist freilich diese Meinung nur, wenn an die einzelnen Elemente des eschatologischen Ideenkreises gedacht wird. Wir werden noch sehen, dass die Sache ein anderes Aussehen bekommt, wenn man auch die Auswahl der Vorstellungen, ihre Anordnung und besonders das, was ich ihre homiletische Anwendung nennen möchte, mit in Betracht zieht.

2. *Die religiöse Bedeutung des Gerichtsglaubens.*

Wir können indessen noch einen anderen Weg zur Beurteilung der koranischen Eschatologie einschlagen, der uns vielleicht näher an das Ziel führen wird. Der eschatologische Stoff kann in sehr verschiedene religiöse Zusammenhänge eingefügt werden. Ein und dieselbe Gerichtsschilderung tritt z. B. in dem Hymnus eines Thomas von Celano auf und ebenso im Libellum irgend eines jüdischen oder christlichen Apokalyptikers. Es ist derselbe Stoff und doch in Bezug auf die religiöse Stimmung und die Frömmigkeit zwei ganz verschiedenen Welten angehörig. Hier das vorwitzige Eindringen in die Mysterien der Zukunft sogar in die kosmischen Zusammenhänge, vielleicht auch kalte Selbstzufriedenheit und unverhohlene Schadenfreude über das Gericht, das die Feinde vernichtet; dort angstvolle Ungewissheit, erschütternde Bekenntnisse des eigenen Mangels, zagende Furcht wegen der eigenen Sünden, um die sich die Gedanken immer wieder bewegen. Wir haben uns demgemäss noch die Bedeutung der Eschatologie für die Frömmigkeit des Propheten klar zu machen, wir müssen es versuchen, uns darüber ein Urteil zu verschaffen nicht nur wie er über die letzten Dinge gedacht hat, sondern auch wie er diese Gedanken in seinem Innern verarbeitet hat. Es gilt die religiösen Stimmungen, welche die Jenseitsgedanken des Korans durchziehen, womöglich mitzufühlen.

In der Tat ist die Frömmigkeit Muhammeds durch und durch eschatologisch orientiert. Die Vorstellung vom künftigen Gericht stellt nicht eine dogmatische Lehrmeinung unter anderen dar, auch nicht ein religiöses Motiv neben anderen; der Jenseitsgedanke in der speziellen vom grossen Endgericht beherrschten Form bildet vielmehr die Dominante der Frömmigkeit, der alles andere untergeordnet ist, er ist die Idee, die allen anderen ihre besondere Färbung verleiht.

Diese überragende Bedeutung des Gerichtsglaubens tritt schon dadurch hervor, dass auffallend oft der Glaube an das Jenseits, an das Gericht neben dem Gottesglauben steht als das entscheidende Merkmal der Frömmigkeit überhaupt. Die »Gottesfürchtigen» sind diejenigen, »die sich vor ihrem Herrn im Verborgenen fürchten und vor der Stunde erbeben» (21: 49—50 vgl. 33: 21, 60: 6). Sure 2: 59 bezeichnet den Glauben an Gott und an den jüngsten Tag (*al-jaum al-'āḫira*) als den Inhalt des Glaubens, der zusammen mit den guten Werken seinem Besitzer den Lohn der Seligkeit einträgt. Die Werke, besonders die Wallfahrten, können eitel Schein sein, dagegen wird der Glaube an Gott und an den jüngsten Tag zusammen mit der Teilnahme am *ǧihād,* am heiligen Krieg, als das ausschlaggebende Kennzeichen der wahren Frömmigkeit hingestellt (9: 19). Sehr oft werden die Rechtgläubigen als diejenigen, »die an Gott und den jüngsten Tag glauben» angesprochen (2: 226, 4: 42—43, 5: 73, 9: 18, 9: 44—45, 9: 100), wie auch die Ungläubigen kurz als diejenigen, »die nicht an das künftige Leben glauben», bezeichnet werden (16: 23, 62, 17: 47, 53: 28). Der Glaube an das Jenseits (*al-'āḫira*) steht sogar oft allein als der Glaube überhaupt den verschiedenen guten Werken gegenüber: »Die Gläubigen, die das Gebet verrichten, den *Zakāt* entrichten und einen festen Glauben an das Jenseits hegen», heisst es 27: 2—3 (vgl. 31: 3, 35: 19). Auch wird wohl oft, wo von der Furcht vor Gott schlechthin als von dem Charakteristikum für die Gläubigen die Rede ist, an die Furcht vor der jenseitigen Vergeltung gedacht sein. So wird der oft (67: 12, 50: 32 usw.) wiederkehrende Ausdruck *jaḫšauna rabbahum bi-l-ġaib*, »sie fürchten ihren Herrn im Verborgenen» von *Beiḍāwī* wohl richtig erklärt: «Sie fürchten seine Vergeltung, wenn sie noch fern ist (*ġā'ib*^{an})als ob sie sie sähen.» Und wenn der Gläubige als derjenige, der sich vor dem *makām rabbihi* fürchtet, bezeichnet wird, so wird von demselben Kommentator *makām* als das »Erscheinen vor ihm» im Gericht gedeutet.

Es soll also der Fromme nicht nur an den jüngsten Tag glauben, er soll sich vor ihm fürchten. »Die Frommen» (*al-'abrār*) sind nach 77: 7 die, »die ihre Gelübde erfüllen und sich fürchten vor einem Tage, dessen Unheil sich weit verbreitet»; und die Schilderung des Frömmigkeitsideals in 70: 22—34 spricht von denen (26) »die den Tag des Gerichtes für wahr halten und (27) vor der Strafe ihres Herrn zagen, (28) siehe vor der Strafe des Herrn ist niemand sicher». Die demütige Furcht vor dem grossen Richter ist die Signatur dieser Frömmigkeit, Gottesfurcht wird hier im eigentlichsten Sinne des Wortes gebraucht. Die Gerechten »erbeben aus Furcht vor ihrem Herrn (*hum min ḫašjati rabbihim mušfikūna,* 23: 59)»,

beim Anrufen Gottes zittern ihre Herzen (*waǧilat kulūbuhum* 22: 36 vgl. 8: 2), wenn der Koran verlesen wird, schrumpft ihre Haut aus Furcht zusammen (39: 24), sie fallen auf ihr Angesicht und weinen (17: 108, 19: 59, vgl. 53: 60). Auch die Allerfrömmsten müssen in der Furcht vor Gottes Strafe leben — »vor der Strafe des Herrn ist niemand sicher». »Ne me perdas illa die», so flehen die Gläubigen auch im Koran (3: 14, 189, 192, 23: 96, 25: 66, 34: 11, 37: 91—92). Der Prophet selbst darf sich dem Gedanken, dass auch er von der Verurteilung getroffen werden könnte, nicht entziehen (67: 28). Die Furcht bedeutet hier also nicht eine vorübergehende Anfechtung des Gläubigen, die sich einstellt, wenn er an das Gericht und an seine eigene mangelhafte Gerechtigkeit denkt, die Furcht ist nicht eine der wechselnden Stimmungen des Gotteslebens, sie ist die Stimmung dieser Frömmigkeit schlechthin. »Derjenige, der sich fürchtet» (*man jaḫšā* 20: 2, 87: 10), das ist der, welcher der Botschaft Muhammeds gegenüber die rechte Haltung einnimmt. Der Fromme fürchtet sich nicht deshalb, weil er nicht anders kann, sondern er soll sich fürchten.

Dieser tiefernsten Haltung der Frommen, die ganz von dem Wachen, der stetigen Bereitschaft und dem Schaffen des Heils in Furcht und Zittern durchglüht ist, steht der Leichtsinn und die Sorglosigkeit der Ungläubigen in besonders schroffem Kontrast gegenüber. Die Scheltreden Muhammeds gegen die Leugner des Gerichtstages stellen uns — via negationis — ebenfalls dasselbe Glaubensideal vor die Augen. Ernsthaftes Wesen ziemt den Gläubigen, von eitlem Scherz wenden sie sich ab (23: 3, 28: 55), mit edlem Stolz gehen sie an dem eitlen Gerede (*laġw*) vorüber (25: 72). Die Ungläubigen dagegen geben sich gedankenlosem Genussleben hin (20: 127, 36: 18), sie treiben leeren Scherz (*fī ḫauḍin jalʿabūna* 52: 11, 6: 91), sie schwatzen und spielen (70: 42, 74: 46—47), ihre Herzen sind voll fröhlichen Leichtsinns (*jalʿabūna lāhijatan kulūbuhum* 21: 3), sie tun alles, was ihre Gelüste (*alʾahwāʾ*) ihnen eingeben (54: 3). Sie können sich dieser Sorglosigkeit hingeben eben weil sie sich um die künftige Strafe nicht kümmern. Sie leben in Sorglosigkeit (*ġamra* 23: 56, 51: 11), in Unachtsamkeit (*ġafla* 21: 1, 97, 19: 40, 50: 21). Beide Ausdrücke besagen, um dies gleich vorwegzunehmen, dasselbe wie ἀμέλεια in der asketischen Literatur des morgenländischen Mönchstums, also vor allem Nichtbeachtung der künftigen Vergeltung.

So wird denn auch die Strafe einst die Ungläubigen zu schrecklicher Wirklichkeit erwecken, denn sie wird sie mitten in ihrer Sorglosigkeit treffen. Hat sie doch auch einst die ungläubigen Städte im Schlaf oder bei eitler Lust überrascht (6: 95—96), fröhlich und sorglos lebte der Ungläubige dahin, er glaubte nicht, dass er vor seinen Gott zurückgebracht werden sollte (84: 13—15).

Vergänglich und bleibend, diese Welt und die zukünftige Welt, der nichtige Tand des Erdenlebens und das unvergängliche Leben bei Gott, das sind die Gegensätze, in denen sich die Frömmigkeit Muhammeds bewegt. Was bei den Menschen ist, vergeht, was bei Gott ist, besteht in Ewigkeit (*mā ʿinda Allāh bāqin* 16: 98). Der Prophet lässt seinen Frauen die Wahl zwischen »dem Leben dieser Welt mit seinem Flitter» (*zīna*) und Gott mit seinem Apostel und dem ewigen Heim» (*al-dār al-ʾāḫira* 33: 28—29). Die Gläubigen, die im *ǧihād* kämpfen, tauschen das himmlische Leben für das irdische ein (4: 74); gering ist, was die Welt euch einträgt, (*matāʿ al-dunjā*), wo ihr seid, erreicht euch der Tod und wohntet ihr auch in hocherbauten Burgen (4: 79, 13: 26). Das irdische Leben ist also ein *matāʿ* d. h. ein Niessbrauch für eine bestimmte Zeit, — die Erklärer hören aus dem Worte nicht nur heraus, dass dieses Leben nur ein kurzfristiges Darlehen ist, sondern auch, dass es an sich dürftig und arm ist, die armselige Zehrkost mit der man zur Notdurft auskommen kann.[1] «Ihr Leute seht, dieses Leben der Welt ist nur ein Niessbrauch, das künftige ist das ewige Heim» (*dār al-karār* 40: 42). »Dieses Erdenleben ist nichts als Scherz und Spiel, das zukünftige Heim ist wahres Leben» (29: 64 vgl. 47: 38). Das irdische Leben ist Scherz und Spiel (*lahw wa-laʿib*) nicht nur weil es so kurze Dauer hat wie die Spiele der launischen Kinder,[2] sondern auch, weil es die Hingabe der Seele an all das, was Genuss bereitet, ist.[3] Offenbar hat *al-ḥajāt al-dunjā* schon hier die doppelte Bedeutung zeitliches, vergängliches Leben und weltliches Genussleben. Noch entschiedener tritt die Bedeutung »Weltlichkeit» in dem wuch-

[1] *Bulġa jataballaġu bihā*, *Lisān* s. v. *mtʿ*
[2] *Zamaḫšarī*, II, 161.
[3] *Ṭabarī*, XXI, 8.

tigen Spruche 57: 19 hervor: »Wisset, dass das irdische Leben nichts als Spiel und Zeitvertreib, Flitter, Prahlen, Streben nach Vermehrung der Güter und Nachkommen ist. Es ist wie wenn ein Regen fällt. Der Landmann freut sich über das frische Grün, dann aber siehst du es verwelken und zu dürren Halmen werden» (vgl. 18: 43, 10: 25).

Es hat also die Weltbetrachtung Muhammeds einen stark pessimistischen Einschlag. Von dieser Erkenntnis darf man sich auch nicht durch die oft gehörte Behauptung abbringen lassen, dass der Prophet selbst doch weder die Güter, noch die Genüsse der Welt verachtet habe. Wie weit Muhammed in dieser Hinsicht sein Leben nach seiner Lehre gestaltet hat, können wir nicht mit Bestimmtheit sagen. Vollkommen entgegengesetzte Richtungen, weltoffene Lebensfreude ebenso wie asketische Sittenstrenge, haben in das traditionelle Bild des Propheten ihr eigenes sittliches Ideal eingezeichnet. Aus dem Luxus, den sich Muhammed in Bezug auf seinen Harem gestattet hat, darf man keine zu weit gehenden Schlüsse ziehen, denn die sexuelle Enthaltsamkeit hatte, wie wir noch sehen werden, mit Ausnahme des Verbotes von illigitimen Verkehr aller Art für die Frömmigkeit, bei der Muhammed vor allem in Schuld steht, keinerlei ausschlaggebende Bedeutung. Freilich enthalten die Kapitel der grossen Traditionswerke, welche Muhammed als einen überaus strengen Asketen schildern, sicher ungeheure Übertreibungen. Und doch weisen sie uns meiner Meinung nach auf den rechten Weg; denn einer solchen Lebensführung huldigten die alten *Zuhhād,* die ohne Zweifel ihre Ideale aus der Religiosität Muhammeds und seiner Jünger schöpften, deren geistige Erben sie sein wollten und in der Hauptsache auch wirklich gewesen sind.

Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, dass Muhammed einen absoluten Pessimismus vertreten habe, dazu entbehrt seine Weltverachtung vor allem des metaphysischen Hintergrundes, die der spätantiken wie auch der indischen Weltanschauung ihre dunkle Färbung verleiht. Gott hat die Welt geschaffen, alles, was in ihr ist, das ist eine Gabe von ihm: der Ertrag der Felder und der Herden, Weib und Kind, Schiffe und Handelskarawanen, das alles sind Werte, nach denen zu streben dem Frommen wohl statthaft ist. Doch die Menschen sehen das irdische Leben als Selbstzweck an und darum wird es ihnen zur Gefahr

für ihr Seelenheil. An und für sich wird denen, die den Lohn dieser Welt begehren, zugestanden, dass Gott es ist, der auch diese Güter zu verschenken hat (40: 133, 2; 197—198, 3: 139—141, 16: 32) und im Gegensatz zu den asketischen Auffassungen anderer Religionsgemeinden in Bezug auf Speise und eheliches Leben wird die Freiheit der Gläubigen zum Genuss aller Gottesgaben behauptet (7: 29).

Immerhin streift Muhammed den Gedanken vom irdischen Lohn der Frommen nur ein paar Mal ganz flüchtig. Diese Welt den Ungläubigen, die künftige den Gläubigen, das ist sonst das stets wiederkehrende Leitmotiv seiner Predigt. Die Herrlichkeit der Erde, die ja überdies einst zu Staub werden soll, ist nur deshalb geschaffen, weil Gott sehen will, wer sie im rechten Sinne zu gebrauchen versteht (18: 6—7). Den Ungläubigen ist das Weltleben, der Reichtum, dessen sie sich oft, den Frommen zum Anstoss, freuen können, tatsächlich eine Versuchung, von Gott oder gar vom Teufel gesandt, um sie in die Irre zu führen. »Reichtum und Nachkommen sind nur der Flitter (*zīna*, vgl. *zuhra ḥajāt al-dunjā* 20: 31) des Erdenlebens. Die dauernden, die guten Werke bringen einen besseren Lohn bei deinem Herrn und eine bessere Hoffnung (18: 44)». »Wisset, dass Reichtum und Kinder eine Versuchung (*fitna*) sind, aber bei Gott ist ein grosser Lohn» (8: 28 vgl. 64: 15). »Als eine verlockende Versuchung ist in die Menschen die Liebe zu heissbegehrten Dingen gelegt: Frauen und Kinder, gehäufte Schätze von Gold und Silber, edle Pferde, Herden und Äcker. Dies alles ist nur ein Niessbrauch für die Dauer des irdischen Lebens, bei Gott aber ist das schönste Heim» (3: 12). »Das irdische Leben verleitet (*garrat*) diejenigen, die ihre Religion nur zum Scherz und Spiel haben.» So kann Muhammed sogar sagen, dass Satan einen Anteil an den Reichtümern und Kindern der Menschen hat (17: 66). Wiederholt werden die Frommen ermahnt, nicht nach den Reichtümern der Gottlosen zu schielen (15: 88, 20: 131). Sind sie doch am Ende keine beneidenswerten Gaben, sondern durch ihre unheilvollen Folgen vielmehr eine Strafe Gottes: »Lass dich nicht Wunder nehmen ihr Gut und ihre Kinder, siehe Gott will sie nur damit in der Welt strafen. So sterben sie mitten in ihrem Unglauben» (9: 86 vgl. 10: 88). »Denen, die das irdische Leben und seinen Flitter begehren, wollen wir hienieden (*fihā sc. fi-l-*

ḥajāt) ihre Werke voll bezahlen, in dieser Hinsicht sollen sie nicht betrogen werden; sie sind es aber, die im Jenseits nichts als das Feuer zu erwarten haben; vereitelt wird alles, was sie getan, nichtig alles, was sie gewirkt haben» (11: 18—19).[1] Wer die Güter dieser Welt begehrt, wird sie erlangen, aber im Jenseits dafür die Hölle erben (17: 19 vgl. 10: 71, 28: 61). Wenn die Ungläubigen in die Hölle geführt werden, wird ihnen gesagt: »Ihr habt euer Gut (*ṭajjibātikum*) in diesem irdischen Leben vergeudet und es genossen, heute aber werdet ihr mit einer demütigenden Strafe bezahlt werden» (46: 19). So haben die Ungläubigen das irdische Leben dem jenseitigen vorgezogen (79: 38, 53: 30, 14: 3, 16: 109), sie haben das Jenseits um des Diesseits willen verkauft (2: 180), sie sammeln und häufen die Schätze dieser Welt (70: 18), sie lieben das Vergängliche (*al-ʿāǧila*) und lassen das Jenseits dahinten (76: 20—21), sie verlassen sich auf ihren Reichtum und denken nicht daran, dass ihnen dies alles einst abgenommen werden soll (18: 33 ff.). Das an letzter Stelle aufgeführte Gleichnis ist jedenfalls in seiner Tendenz aufs engste mit dem Gleichnis vom reichen Mann (Luk. 12: 16—21) verwandt.

Die ethischen Anschauungen Muhammeds werden wir im Folgenden näher besprechen. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, wie stark seine ethische Grundanschauung durch den eschatologischen Ausgangspunkt bestimmt ist. Der Antrieb, der zu allen guten Werken treibt, soll die Furcht vor dem schrecklichen Tage des Gerichtes sein, das wird uns immer wieder eingeschärft. Die Frommen »halten ihr Versprechen aus Furcht vor einem Tage, dessen Unheil sich weit verbreitet. Aus Liebe zu Ihm speisen sie die Armen, Waisen und Gefangenen (indem sie sagen): Wir speisen euch nur um Gottes willen, wir begehren von euch weder Lohn noch Dank, wir fürchten gewisslich einen finsteren, unheilvollen Tag von unserem Herrn» (76: 8—10). Hier wird das Motiv der Gottesliebe in sehr charakteristischer Weise noch von dem Motiv der Furcht übertrumpft. Die Gläubigen »geben was sie geben mit bebendem Herzen, weil sie zu ihrem Herrn zurückkehren sollen» (23: 62). »O die ihr glaubt, gebet von dem, womit wir euch

[1] Das ist nun freilich ein jüdischer Gedanke, vgl. die Stellen bei H. STRATHMANN, *Geschichte der frühchristlichen Askese*, I, 30. Man vergleiche aber auch: »Du hast dein Gutes empfangen in deinem Leben» (Luk. 16: 25).

versorgten bevor der Tag kommt, wo es weder Verkaufen noch Freundschaft, noch Fürbitte gibt» (2: 255). Wenn anders er in den Himmel kommen will, muss der Fromme stets eingedenk des Tages, da seine bösen Taten durch die guten aufgewogen werden müssen, seine Almosen geben, damit ihm nicht ebenso wie den Ungläubigen das geizig aufgespeicherte Gut einst am Gerichtstage um den Hals gehängt wird (3: 176).

Bekanntlich hat man diese Stellungnahme des Propheten den irdischen Gütern gegenüber in der Hauptsache aus den damaligen Verhältnissen in der mekkanischen Gesellschaft heraus erklären wollen. Man behauptet, dass sich die Predigt Muhammeds gegen die selbstsüchtigen, weltfrohen Plutokraten von Mekka richte, weil er ohne dieses abstossende Beispiel von Weltliebe, Unbarmherzigkeit und Eigentumsstolz auf die schroffe Gegenüberstellung von Diesseits und Jenseits, selbstischem Genuss und Almosen, demütigem Zagen vor der Rechenschaft und stolzer Selbstgenügsamkeit nicht gekommen wäre. »In the materialistic commercial town of Mekka, where lust of gain and usury reigned supreme, where women, wine and gambling filled up the leisure time, where might was right and widows, orphans and the feeble was treated as superfluos ballast, an unfortunate being like Muhammed, if his constitution was sensitive, must have experienced most painfull emotions.»[1] Ich bin weit davon entfernt, die relative Berechtigung einer solchen Betrachtung bestreiten zu wollen. Gewiss sind es die Zustände in Mekka, vielleicht auch die Erfahrungen freudloser Jugendjahre gewesen, die den Propheten überhaupt erst zu der begeisterten Aufnahme dieser ganzen Anschauung mit ihrer puritanischen Verachtung von all dem, was er »Flitter des irdischen Lebens» nennt, bewogen haben. Der Nachweis Snouck Hurgronjes, dass Muhammed allem, was die Tradition darüber behauptet, zum Trotz doch eher zu den ärmlichen Schichten der Bevölkerung gehört hat, scheint mir überzeugend — viele Stellen des Korans (z. B. Sur. 80) werden uns besser verständlich, wenn wir uns hinter ihnen den armen Streber vorstellen dürfen, der die Reichen beneidet hat und sich doch im Stillen von ihrem Glanz hat imponieren lassen. Aber man muss sich davor hüten, aus diesen Tatsachen allzuviel folgern zu wollen. Man darf um der koranischen Strafpredigt gegen Weltliebe und Weltsinn willen

[1] SNOUCK HURGRONJE, *Muhammedanism*, New York 1916, 28.

Mekka nicht gleich zu einem arabischen Babylon und Muhammed gar zu einem sozialistischen Reformator machen. Waren doch sicherlich die Klassenunterschiede hier noch weit geringer als in der antiken Kulturwelt, und überdies darf man nicht vergessen, dass Muhammed die Weltlichkeit auch bei Menschen zu tadeln hatte, die nach unserem Urteil in recht kärglichen Verhältnissen lebten, nämlich auch bei den Beduinen. Die Entstehung der eschatologisch eingestellten Frömmigkeit Muhammeds ist jedenfalls nicht aus diesen Verhältnissen zu erklären. Ganz dieselben Gedanken, die Verurteilung der unbarmherzigen Reichen, die Einschärfung der Pflichten gegen Witwen und Waisen, die Gegenüberstellung von weltlicher Sorglosigkeit und besinnlicher Einstellung auf das Jenseits fand er schon in einem geschlossenen Ideenkomplexe vor, zu dessen Aufnahme ihn freilich die Erfahrungen in dem damaligen Mekka offenbar bestimmt haben.

Viele religionswissenschaftliche Forscher dürften es freilich von vorn herein als unberechtigt betrachten, wenn man zur Erklärung einer geschichtlichen Erscheinung, die sich allenfalls aus eigenen Voraussetzungen erklären lässt, auch fremde Einflüsse heranzieht. Von theologischer Seite spricht man oft sehr geringschätzig von dem verständnislosen »Subtraktionsverfahren», mit dem die vergleichende Religionsgeschichte die Eigenart religiöser Gebilde festzustellen sucht. Es sei doch die erste und gleichsam höhere Aufgabe, die Frömmigkeit oder die religiösen Gedanken eines Mannes oder einer Richtung durch eine tiefgrabende interne Untersuchung aus ihren eigenen Motiven und ihrer eigenen Entelechie verständlich zu machen. Demgegenüber sei kurz daran erinnert, dass es nicht einzusehen ist, warum die beiden Aufgaben: die Darstellung der inneren Entwicklung und der Nachweis fremder Einflüsse irgendwie im Gegensatz zu einander stehen sollten; oder warum es bei einer religionsgeschichtlichen und religionsspsychologischen Untersuchung eine höhere methodische Feinheit bedeuten sollte, wenn man die geistige Persönlichkeit oder doch das betreffende religiöse Gebilde als Monade ohne Fenster betrachten wollte. Als ob nicht eben die grössere Zahl der zu beachtenden geistigen Faktoren eine umso grössere Umsicht und schärfere Beobachtung bei der internen Analyse erforderlich machte! Nicht nur die religiösen Gedanken, sondern auch die Frömmigkeitstypen

haben eine Geschichte, die über die Grenzen der Einzelpersönlichkeit und der einzelnen Religion hinaus weiter verfolgt sein will. Gesetzt es wollte jemand den religiösen Typus der schwedischen Freikirchen unter Vernachlässigung des doch tatsächlich vorliegenden anglo-amerikanischen Einflusses lediglich aus den Faktoren, die im Luthertum der schwedischen Volkskirche wirksam gewesen sind, verstehen, was für einen wunderlichen Tiefsinn internen Verständnisses würde nicht eine solche Untersuchung aufbieten müssen! Die Sache liegt in dem Falle Muhammeds auch nicht anders. Wir wissen, dass der arabische Prophet tatsächlich in vieler Hinsicht sowohl beim Judentum als auch beim Christentum in der Schuld steht. Die genaue Abgrenzung, wie weit dieser Einfluss sich erstreckt, und welchen Wegen er gefolgt ist, ist eine kategorische und unausweisliche wissenschaftliche Pflicht und ehe diese Aufgabe nicht wenigstens dürftig gelöst ist, sind alle noch so geistreichen Abschätzungen der persönlichen Leistung Muhammeds ohne Bedeutung.

3. *Das Judentum.*

Durch die Geschichte der jüdischen Eschatologie ziehen sich zwei scharf von einander getrennte Richtungen, die beide zwar, wenigstens in den Hauptstücken, mit demselben Kreis eschatologischer Vorstellungen arbeiten, die sich aber in der religiösen Bewertung des Zukunftsgedankens schroff gegenüberstehen. Wir können diese beiden Richtungen bis in die Zeit der grossen Schriftpropheten zurückverfolgen. Zur Zeit Amos haben die führenden Männer des israelitischen Reiches im Anschluss an alte, nationalreligiöse Ideale vom Tage Jahwes gesprochen, den sie in hochfahrendem Chauvinismus sich vorgestellt haben als den Tag des Sieges und des Triumphes über die Feinde Israels. Gegen sie schleuderte der Hirt aus Thekoa sein Donnerwort:

> Ha, die nach dem Tage Jahwes
> Verlangen! Wozu der Tag euch?
> Ist der nicht finster und lichtlos
> Und dunkel und ohne Helle?[1]

[1] Übersetzung von B. DUHM, *Israels Propheten,* (Thübingen 1916), 104.

Der Tag Jahwes ist der Tag der Strafe und des Gerichtes, nicht über die hochmütigen Feinde allein, sondern vor allem über sein pflichtvergessenes Volk. Denselben Gedanken weiterführend hat der junge Jesaja vom Tage Jahwes gesungen, wo alles, was stolz und ragend ist in der Welt, vor dem Herrn der Heerscharen erniedrigt werden soll, und später hat Zephanja in seiner wuchtigen Gerichtsrede den Ton angestimmt, der in allen späteren Schilderungen der dies irae wiederhallt. Bei ihm wird noch der Gedanke ausgeführt, dass die Frommen sich in demütiger Bussfertigkeit auf jenen Tag besinnen sollen, damit sie »vielleicht am Tage des Zorns geborgen sein möchten» (2: 3). Vielleicht, denn wer dürfte jenem Tage ohne inneres Zagen entgegensehen! Die überragende Hoheit des Richters, das erwachte Gewissen des ethischen Gottesglaubens sind mit dem unbefangenen Optimismus beim Gedanken an die Zukunft nicht zu vereinigen.

In dem späteren Judentum hat aber der Geist von Bethel über den von Thekoa gesiegt. Alle Spuren der prophetischen Frömmigkeit sind freilich nicht verwischt. Auch der Apokalyptiker wird, wenn er an die Schilderungen des grossen Weltgerichtes kommt, von Angst ergriffen. Schwer lastet auf ihm das Bewusstsein der eigenen Sünde und demütig fleht er zu Gott um Erbarmen: »Du bist der Gütige, der Barmherzige; wir aber sind Sünder und haben keine vollkommenen Werke aufzuweisen. Was ist ein Mensch, dass du ihm zürnen, ein vergängliches Volk, dass du ihm grollen solltest!» (IV *Esra* 8: 33—34). Es wagt der Fromme nicht, sich selbst den Gerechten zuzurechnen, die vor dem Richter zuversichtlich auftreten können; er stellt sich in die Reihe der Sünder, die auf den Spruch der vergeltenden Gerechtigkeit in angstvoller Ungewissheit harren (*Bar.* 48). Auch aus dem talmudischen Judentum liessen sich viele Aussagen zusammenstellen, die von der Furcht vor den grossen Gericht zeugen. Die Unsicherheit über den Wert der eigenen Werke und die Gültigkeit der Heilsgarantien zwingen dem Frommen solche Gedanken auf. Der Sterbende weiss nicht, ob er vor Gott als Gerechter hintreten wird (*Beresch. rabba* 96). Jeder Mensch muss den Tag des Gerichtes fürchten (*Wajjikra rabba* 26).[1] Selbst die grossen Frommen der Vorzeit haben in einer solchen Ungewissheit gelebt. Die Punkte

[1] WEBER, *Jüdische Theologie.*, 284.

unter *lūlē* (Ps. 27: 13) deuten an, dass David ungewiss ist, ob er einst zu den Gerechten gezählt werden soll (*Berachot* 3 b).[1] Der fromme *Jochanan b. Zakkai* fürchtet sich vor den Gericht, weil er vor einen treten muss, der sich nicht besänftigen noch bestechen lässt (*Berachot* 28 b).[2] So kann es denn sogar einmal mit einer Wendung, die der koranischen Anschauungsweise sehr nahe kommt, heissen, dass »die Frommen die Furcht nicht ablegen, obwohl der Heilige ihnen Verheissung gibt» (*Tanchuma chukkot,* 25).

Wenn in dem zuletzt angeführten Spruche die Furcht vor dem Gericht sogar als ein normales Kennzeichen der wahrhaft Frommen angesprochen wird, so muss doch daran erinnert werden, dass eine solche Stimmung in keiner Weise für das Judentum im allgemeinen charakteristisch ist. Nach jüdischer Anschauung ist es vielmehr der Ungerechte, der in beständiger Angst leben muss (Spr. 28: 1). Der Gerechte lebt nicht nur stets in Sicherheit, in εὐστάθεια καρδίας, weil er des Schutzes seines Herrn gewiss ist (*Ps. Sal.* 6), selbst im Gericht hat er nichts zu fürchten (*Bar.* 48). Wenn der jüdische Apokalyptiker sich der Angst vor dem Tage des Gerichtes nicht zu entziehen vermag, so kommt das daher, dass er zu einem Geschlecht gehört, das zu äusseren Leiden verurteilt, gleichsam durch ein Gottesurteil zu einem sündhaften Volke gestempelt ist.[3] Es würde ihm aber niemals einfallen, dieses Gefühl zu pflegen und als ein wesentliches Merkmal der Frömmigkeit betrachten zu wollen. Er sucht sich vielmehr mit aller Gewalt dieser drückenden Stimmung zu erwehren. Wenn der Gerechte wegen seiner Sünden fürchtet, mit anderen Sündern gerichtet zu werden, dann tröstet er sich damit, dass Gott mit den Frommen doch nicht in gleicher Weise verfahren kann wie mit den Sündern (*Ps. Sal.* 13: 5—8), oder er sucht seine Zuflucht bei dem Gedanken der Zugehörigkeit zu dem erwählten Volke, das das Gesetz und die von Gott geliebten Väter hat.

Es ist also in dieser Religion die Furcht vor dem Gericht eigentlich etwas, das nicht sein sollte, eine Stimmung, die den Frommen wohl vorübergehend überwältigen kann, die er aber durch den Gedanken an das verheissene Heil zu überwinden

[1] WÜNSCHE, *Der babylonische Talmud,* I, 6.
[2] VOLZ, a. a. O., 267.
[3] Vgl. auch BOUSSET, *Religion des Judentums,* 371.

sucht. Die religiösen Schriftsteller nehmen das Wort nicht um die Frommen einzuschüchtern, sondern um sie zu beschwichtigen, und es ist das Gefühl, welches den frommen Juden für gewöhnlich bei dem Gedanken an die jenseitige Zukunft beherrscht, der Furcht ganz entgegengesetzt: mit tiefster Sehnsucht, mit heisser Hoffnung wartet er auf das Eingreifen des Richters; denn das Gericht ist ihm wieder wie jenen alten Nationalisten vor allem die grosse endgültige Abrechnung mit den Feinden und Bedrückern Israels geworden. Der Gerichtstag selbst, wo er wirklich als allgemeines Weltgericht aufgefasst wird, ist ja auch nur eine Szene in dem grossen Drama der Endzeit, das vom Auftreten des Messias, von der Erlösung Israels und der Strafe der Weltmächte handelt. Schon bei den irdischen Strafen ist das Verhalten Gottes Israel gegenüber und den Heiden gegenüber von Grund aus verschieden. Für das auserwählte Volk ist die Strafe eine erzieherische Massnahme, für andere Völker bedeutet sie Rache und Vernichtung (II. *Makk.* 6: 13—18). An dem Tage des Gerichtes wird dieser Unterschied vor aller Welt offenbar. Er heisst daher auch für Israel »die Zeit der Hilfe Gottes (ἐν καιρῷ ἀντιλήψεώς σου) *Ps. Sal.* 7: 10. Darum sehnen sich die Frommen nach dem Gericht Gottes, täglich flehen sie in ihrem *Schmone,* dass das Heil, die Erlösung kommen möchte, denn man hofft, dass das Geschrei der Bedrückten das Eingreifen Gottes beschleunige (*Hen.* 104: 3).

Auch die individualistische Auffassung des Gerichtes, die sich im ersten vorchristlichen Jahrhundert durchsetzt,[1] ändert nichts an dieser Grundstimmung der Frömmigkeit. Im Gericht tritt der Fromme seinen Bedrückern und Verächtern zuversichtlich gegenüber, denn es ist der Tag, an dem sich die Rache an seinen Feinden erfüllt und er Genugtuung für seine Leiden erhält. Später, als sich die inneren Gegensätze im Volk nach dem Sturz des jüdischen Nationalstaates allmählich gegeneinander ausgeglichen hatten, wurde auch die jenseitige Bestrafung der sündigen Israeliten in eine zeitweilige Züchtigung verwandelt. Es ist die bekannte Lehre von den temporären Höllenstrafen der Ungerechten aus dem Volke Israel,[2] die Muhammed so scharf verurteilt hat (Sur. 3: 23). Der Forderung der

[1] Vgl. H. M. HUGHES, *The ethics of the jewish apocryphal literature,* 289.
[1] WEBER, a. a. O., 342 ff.

streng abrechnenden Gerechtigkeit wird nach allgemeiner Anschauung dadurch Genüge getan, dass die Frommen alle Übertretungen durch Strafleiden in diesem Leben sühnen müssen, weshalb ihrer aber im Jenseits nur noch der Lohn für ihre guten Werke wartet; mit den Sündern dagegen steht es umgekehrt (*Taanith* 11 b).[1]

Während im späteren Judentum der Gerichtstag als solcher immer mehr an Bedeutung verliert, treten statt dessen die Strafen bzw. Belohnungen, welche unmittelbar nach dem Tode zu erwarten sind, in den Vordergrund. Die Gedanken weilen bei dem dramatischen Augenblick, wo der Mensch den Furcht erregenden Todesengel erblickt oder bei der Züchtigung, die er im Grabe vornimmt und von der es heisst, dass sie ein Gerichtstag ist, der schwerer ist als das Gericht der Gehinnom![2] Auch die Belohnung tritt wenigstens für die besonders Frommen sogleich nach dem Tode ein.[3] Die spätere jüdische Apokalyptik, (der *hebr. Henoch, Asc. Mosis*, die *Offenbarung des R. Joshua b. Levi,* die *Elias-* und die *Zerubabelapokalypse* usw.) ergeht sich wie die verwandte christliche Apokalyptik gern in drastischen Schilderungen der Höllenqualen und der Paradiesfreuden. Allen schauerlichen Ausmalungen zum Trotz hat man doch gerade bei der Beschreibung der Höllenqualen den bestimmten Eindruck, dass jedenfalls die Freude an den Phantastereien über diese verborgene Welt die Furcht vor den vorgeführten Schreckensbildern weit überwiegt.

Was nun endlich die direkte Motivation der Sittlichkeit durch den Gerichtsgedanken betrifft, so wird man wohl mit BOUSSET[4] das für das Judentum Charakteristische darin sehen müssen, dass eine solche Motivation und die daraus fliessende »weltüberlegene, weltabgewandte, zu jedem Opfer bereite heroische Stimmung», die das Urchristentum kennzeichnet, fast gänzlich fehlt. Die spärlichen Belege, die sich für eine solche anführen liessen (z. B. *Berachot* 28 b)[5] sind in der Tat die Ausnahmen, die die Regel bestätigen.

Wie aus dem allen hervorgeht, ist die religiöse Stimmung,

[1] WÜNSCHE, *Der babylonische Talmud,* I, 433.
[2] WÜNSCHE, *Aus Israels Lehrhallen,* III, 3.
[3] Vgl. SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volkes,* II, 641.
[4] *Die Religion des Judentums,* 395.
[5] WÜNSCHE, *Der babyl. Talmud,* I, 45.

die den Zukunftsglauben des späteren Judentums durchzieht, eine von der eschatologischen Frömmigkeit des Korans durch und durch verschiedene. Daraus müssen wir schliessen, dass Muhammed seine religiöse Inspiration nicht von den arabischen Juden empfangen hat, es sei denn, dass diese Juden eine selbständige Art eschatologischen Glaubens entwickelt hätten, was jedoch, soweit wir aus dem Koran schliessen können, keineswegs der Fall ist.[1]

4. *Das Christentum.*

Der tiefe Ernst, die starke sittliche Stosskraft, die in der prophetischen Konzeption des Gerichtsgedankens zum Ausdruck kam hat erst im Evangelium ihre Weiterentwickelung und Vollendung gefunden. Hier wird das ganze Gesichtsfeld beherrscht von dem Gedanken an das Gericht und das Jenseits: »Erst in dem Evangelium Christi, in dem alles dem Gedanken der besseren Gerechtigkeit und der Verbindung des Einzelnen mit Gott unterworfen ist, ist das allgemeine Gericht und der definitive Zustand nach demselben der deutliche und streng festgehaltene Zielpunkt aller Betrachtungen».[2] Gleich Dienern, die auf ihren Herrn warten, sollen die Gläubigen jeden Augenblick sich für die Ankunft des Richters, für die Rechenschaft, die sie ablegen müssen, bereit halten. In unvergleichlicher Weise schärft die Gerichtsscene Matth. 25: 31—46 die Pflicht tätiger Nächstenliebe ein. Wenn in der Kirche der ersten Jahrhunderte eben die Pflicht der Güte gegen die Armen, die Wehrlosen und Verlassenen mit dem Hinweis auf den grossen Tag des Gerichtes motiviert wird, spürt man immer die Nachwirkung dieser gewaltigen Schilderung. In Gegensatz zu den wachsamen Dienern stehen die Weltmenschen, deren Herzen an den diesseitigen Gütern hängen und die sich in behaglichen Ruhe den irdischen Genüssen hingeben. Schätze der Welt oder Schätze des Himmels, vergängliche Güter oder unvergängliche, zwischen ihnen muss der Mensch die grosse alles entscheidende Wahl treffen.

Wenn schon im Evangelium den Kindern des Gottesreiches nicht nur die stetige Wachsamkeit, sondern auch die Furcht vor dem Richter, der die Macht hat, in die Gehenna zu werfen, eingeschärft wird, so wird man von dem Urchristentum sagen können, dass eben diese Furcht vor dem Gericht eine noch stärkere Betonung erhält und vor allem als der wirksamste Antrieb zu den Werken der Güte und der Barmherzigkeit angesehen wird. Timor fundamentum salutis est, praesumptio impedimentum timoris. Utilius ergo si speremus nos posse delinquere quam si praesumamus non posse; sperando enim timebimus, timendo cavebimus, cavendo salvi erimus. Diese Worte TERTULLIANS (*De cultu fem.* II: 2) geben in charakteristischer Weise die religiöse Stimmung des Urchristentums wieder. Die Sehnsucht nach den jenseitigen Heilsgütern muss mit der Furcht vor ihrem Verlust Hand in Hand gehen. So schafft der Fromme sein Heil mit Furcht und Zittern; denn die Angst treibt ihn vorwärts, die Angst im Wettlauf um die Güter des Heils den Siegespreis verlieren d. h. der Strafe Gottes verfallen zu können. Die Heiden streben nach sittlicher Unbescholtenheit, weil die humana aestimatio und die humana dominatio dazu aufmuntert und es fordert. Ein weit mächtigeres Motiv besitzen die Christen in der Furcht vor Gottes ewiger Strafe: Enimvero nos qui sub deo omnium speculatore dispungimur, quique aeternam ab eo poenam providemus, merito soli innocentiae occurrimus, TERTULLIANUS (Apolog. 45). Deshalb soll man das Gericht immer vor Augen haben: μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ ἡμέρας (*Barnabas* XIX, 10) das ist die Mahnung, die den Gläubigen stets nottut. Der Gedanke an das künftige Gericht soll die Frommen zur sittlichen Tat veranlassen. So bekennt der Verfasser der unter dem Titel des Zweiten Clemensbriefes bekannten Schrift: καὶ γὰρ αὐτὸς πανθαμαρτωλὸς ὢν . . . σπουδάζω τὴν δικαιοσύνην διώκειν, ὅπως

[1] Dass die südarabischen Juden mit der talmudischen Anschauung vertraut gewesen sind, geht aus dem Koran genugsam hervor. Aber auch die späteren jüdischen Apokalyptiker scheinen sie gekannt zu haben. Die sonderbare Behauptung Sur. 5: 69: »Die Juden sagen, Gottes Hand ist gebunden. Mögen ihre Hände gefesselt und sie selbst verflucht werden um dessentwillen, was sie sagen! Nein, beide seine Hände sind ausgestreckt (*mabsūṭatāni*)», geht offenbar auf *Hebr. Hen.* 48 zurück. Metatron zeigt Ismael, wie Gott die Rechte nach rückwärts hält wegen der Zerstörung des Tempels (BUTTENWIESER, *Outline of the neohebraic apocalyptic literature*, Cincinnati 1901, 13). Der Erklärungsversuch GEIGERS (*Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen*, 16) wird demgegenüber hinfällig.

[2] HARNACK, *Dogmengeschichte*, I, 193.

ἰσχύσω κἂν ἐγγὺς αὐτῆς γενέσθαι, φοβούμενος τὴν κρίσιν τὴν μέλλουσαν (XVIII: 2). Auffallend ist dabei, dass immer gerade die Pflicht der Barmherzigkeit gegen die Armen oder noch näher bestimmt die Pflicht des Almosengebens in dieser Weise eingeschärft wird. Der Verfasser des Barnabasbriefes ermahnt die Wohlhabenden: ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν εἰς οὓς ἐργάσησθε τὸ καλόν· μὴ ἐλλείπητε. ἐγγὺς ἡ ἡμέρα ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ (XXI, 2—3), und Hermas ruft den Reichen zu: βλέπετε τὴν κρίσιν τὴν ἐπερχομένην. οἱ ὑπερέχοντες οὖν ἐκζητεῖτε τοὺς πεινῶντας ἕως οὔπω ὁ πύργος ἐτελέσθη (Vis. III, 9: 5). In solchen Zusammenhängen wird das Almosengeben als das eigentliche gute Werk eingeschätzt und ist gleichwertig mit der Sündenreue selbst: γινώσκετε δὲ ὅτι ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως . . . Καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας· κρεῖσσον νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων (II *Clem.* XVI, 3—4). Durch Almosengeben entgeht man am sichersten dem Gericht.

Für die Frommen, die ihr ganzes Augenmerk auf die künftigen Belohnungen und Strafen richten, wird diese Welt und alles, was sie bieten kann, armselig und dürftig. Ihre Güter sind μικρὰ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ φθαρτά (II *Clem.* VI, 6). Und doch wird dieser Flitter den Menschen gar so leicht zur Versuchung. Daher gilt es vor allem, das Herz frei machen von der Welt; denn die Weltlichkeit ist die eigentliche Signatur der Unfrömmigkeit. Es muss die richtige Wahl getroffen werden, damit man τὴν μέλλουσαν ἐπαγγελίαν und nicht τὴν ἐνθάδε ἀπόλαυσιν empfängt (ib. X, 3). Diejenigen, welche dem Tode und der Gefangenschaft anheimfallen, sind μάλιστα οἱ τὸν αἰῶνα τοῦτον περιποιούμενοι καὶ γαυριῶντες ἐν τῷ πλούτῳ αὐτῶν καὶ μὴ ἀντεχόμενοι τῶν ἀγαθῶν τῶν μελλόντων (*Hermas* Vis I, 1: 8). In den genussüchtigen hartherzigen Reichen, die auf ihre Güter stolz sind und die künftige Welt vergessen, sieht man die Gegenspieler zu den frommen Weltverächtern.

Ich brauche es nicht näher auszuführen, wie nahe die religiöse Stimmung des Urchristentums, soweit wir sie hier gezeichnet haben, mit derjenigen des Korans verwandt ist. Die Furcht vor dem Gericht als das Kennzeichen der Frommen, das Almosengeben direkt durch den Gerichtsgedanken motiviert, der Gegensatz zwischen den vergänglichen und den unvergänglichen Gütern, die weltliebenden Reichen als die schlechthin Unfrommen, das alles bildet, wie wir schon gesehen haben,

die religiösen Grundgedanken Muhammeds. Nur auf einen nicht unwichtigen Unterschied möchte ich hier aufmerksam machen. Die Furcht vor dem Gericht hat im Urchristentum noch eine durchaus ungekünstelte, gleichsam selbstverständliche Bedeutung in der Frömmigkeit, im Koran aber ist dieser Ernst des Jenseitsglaubens übermässig, ich möchte sagen technisch ausgebildet. Von einer Furcht, bei der die Herzen zittern und die einem Schauer über den ganzen Leib jagt, wissen die urchristlichen Verfasser noch nichts und sie brauchen auch nichts davon zu wissen, denn der religiöse Ernst des Zukunftsgedankens steht ihnen auch ohnehin fest genug.

Wichtiger aber noch ist der Unterschied in einer anderen Hinsicht. Wir haben bisher erst die eine Seite der eschatologischen Frömmigkeit des Urchristentums in Betracht gezogen. Der Richter, dessen Ankunft die Gläubigen in heilsamer Furcht erwarten, ist noch mehr als nur ein Richter. Es ist der im Kultus schon anwesende gnadenreiche Kyrios der Gemeinde, der einst offenbar werden soll und die Seinigen aus dieser bösen Welt erlösen wird. Es tritt daher neben die Furcht vor dem Gericht die heisse Sehnsucht nach der Parusie des Herrn. Die Spannung zwischen diesen beiden Momenten gibt der urchristlichen Frömmigkeit ihr eigentümliches Gepräge. Wenn die Frommen das Mahl des Herrn gefeiert haben, dann beten sie, dass die ersehnte Stunde bald kommen möge: ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος (*Didache* X, 6). Nicht minder inbrünstig wie einst die jüdischen Frommen flehen auch die Christen, dass das Ende bald kommen möchte ob sie auch wissen, dass dies der Tag des Zornes und der Wiedervergeltung ist: Vota nostra suspirant in saeculi huius occasum, in transitum mundi quoque ad diem domini magnum, diem irae et retributionis, diem ultimum et occultum (TERTULL., *De resur. carnis* 22).[1]

Wenn die starke Spannkraft der eschatologischen Hoffnungen in der Folgezeit allmählich nachlässt, und man die Ankunft des Herrn nicht mehr als unmittelbar bevorstehend erwartet, hat diese Verschiebung der Perspektive zunächst bewirkt, dass man das Gericht ruhiger betrachtet, wie ein Ge-

[1] Freilich bitten die Christen auch zuweilen pro mora finis. Das geschieht aber nur aus Barmherzigkeit gegen die unvorbereiteten Weltmenschen. *Apolog.*, 39.

witter, das erst am fernen Horizonte leuchtet. Und doch harren die Christen dem Ende sehnsuchtsvoll entgegen, aber zum Teil aus anderen Gründen als die ersten Jünger. Der Gerichtstag wird für die Gläubigen der verfolgten Kirche wieder vor allem der Tag, wo die Feinde und Bedrücker die Vergeltung für ihre Taten erhalten werden, er wird sogar der Tag der Rache und der Genugtuung für die Gläubigen (vgl. LACTANTIUS, *Inst.* V, 29: 5). Es ist kein Zufall, dass jetzt wieder (bei COMMODIANUS und LACTANTIUS) der ganze Apparat der jüdischen Apokalyptik aufgenommen wird.[1] Es ist der Geist des Judentums, der jetzt die Zukunftshoffnung beseelt. Der christliche Apokalyptiker ist sich bewusst, auf der sicheren Seite zu stehen, und daher kann er das Gerichtsdrama schildern »avec un enthousiasme de dévot sûr d'aller au Paradis».[2] Ein unerhört engherziger Partikularismus tritt uns in den eschatologischen Ausführungen des LACTANTIUS entgegen. Er kann sogar voraussetzen, dass einige wenige Heiden bei dem Vernichtungsgericht des hereinbrechenden messianischen Reiches geschont werden sollen, nur »damit die Gerechten über sie triumphieren» (*Inst.* VII, 24).

Eine verwandte Anschauung findet sich auch bei CYPRIANUS. Von der Furcht der Christen vor dem Tage des Gerichts ist hier nicht mehr die Rede, sondern nur noch von der Hoffnung, der inbrünstigen Sehnsucht, die die Gläubigen in Erwartung des kommenden Tages erfüllt. Precibus frequenter iteratis rogamus et poscimus ut acceleret dies regni (*De Mortalitate* XVIII). Gleich Fremden, die in den Ketten dieser Welt gefangen liegen, sehnen sich die Christen nach ihrer wahren himmlischen Heimat. Amplectamur diem, qui assignat singulos domicilio suo, qui nos istinc ereptos et laqueis saecularibus exsolutos paradiso restituit et regno (ib. XXVI). Dort in der Heimat harren ihrer die Lieben, die vorangegangen sind: Patriarchen, Propheten Märtyrer, virgines und Gerechte. Ad hos, fratres dilectissimi, avida cupiditate properemus et cum his cito esse, ut cito ad Christum venire contingat, optemus (ib. XXVI). Der jüngste Tag ist gewiss auch ein Tag des Gerichtes. Als solcher ist er aber eigentlich nur für die Bösen, die Feinde und die Verfolger da. Die Glieder der kämpfenden

[1] SEEBERG, *Dogmengeschichte,* 554 f.

[2] P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine* (Paris 1920), 239.

und leidenden Kirche erwarten ihn sehnsüchtiger als den Tag des Triumphes, wo sie den Siegeskranz aus der Hand ihres Herrn empfangen sollen. Quanta est gloriae dignitas et quanta felicitas, praesente Deo congredi et Christo iudice coronari! (*Ep.* LVIII, 8). Die Schrecken und den schweren Ernst des Tages weiss man wohl zu würdigen, nur stellt man sich in sehr charakteristischer Weise nicht mehr selbst in die Reihe derer, die sich vor ihm zu fürchten haben. O dies ille, qualis et quantus adveniet, fratres dilectissimi, cum coeperit populum suum Dominus recensere et divinae cognitionis examine singulorum merita recognoscere, mittere in Gehennam nocentes et persecutores nostros flammae poenalis perpetuo ardore flammare, nobis vero mercedem fidei et devotionis exsolvere! (ib. 10). Die institutionale Art der Religion, die werdende Sakramentskirche bietet ihren Gliedern solche Garantien der Zugehörigkeit zu der Schar der Seliggesprochenen, so dass die Ungewissheit der aufrüttelnden und anspornenden Furcht des Einzelnen vor dem Gerichtstage in erheblichem Masse beruhigt wird. Die Bürgschaft der Kirche übernimmt hier dieselbe Rolle, die einst im Judentum der Gedanke an die Zugehörigkeit zur auserwählten Nachkommenschaft Abrahams gespielt hat. Schon zur Zeit Augustins wagte sich in gewissen Kreisen diese kühne Zuversicht sogar mit der Behauptung hervor, dass um der Gebete der Heiligen willen überhaupt kein Mensch dem Gerichte verfallen würde (*De Civitate Dei*, XXI: 24). Es mag sein, dass unter den abendländischen Theologen die eschatologische Auffassung des Urchristentums mit der für sie kennzeichnenden Zuspitzung im Gerichtsglauben im ganzen und jedenfalls besser als in der Theologie der Orientalen lebendig blieb.[1] Aber die religiöse Stimmung dem Gerichtsgedanken gegenüber war doch eine andere als die des Urchristentums. Wenn wir später im Mittelalter wieder ergreifende Äusserungen dieser erschütternden, selbstverurteilenden Furcht vor der dies irae finden, so ist das vielleicht am ehesten auf den Einfluss der im Orient geborenen Mönchsfrömmigkeit zurückzuführen.

Im Christentum findet sich neben der hier geschilderten Auffassung von den eschatologischen Dingen schon im Neuen Testament (Luk. 16: 22, 23: 43) eine hiervon ganz verschiedene Vorstellung. Man glaubt, dass die jenseitigen Beloh-

[1] HARNACK, *Dogmengeschichte*[3], II, 67.

nungen oder Strafen sogleich nach dem Tode eintreten. Auch bei den Apologeten wird man diese Auffassung als die vorherrschende bezeichnen müssen, obwohl JUSTIN (*Dialog*. 80) ausdrücklich gegen die unchristliche Lehre, dass es keine Auferstehung gäbe, dass vielmehr die Seelen gleich nach dem Tode in den Himmel aufgenommen würden, Verwahrung einlegt.[1] Es liegt hier der hellenistische Unsterblichkeitsglaube zu Grunde, der auf anderen anthropologischen Voraussetzungen aufbaut als den semitischen, und im Gegensatz zu diesem die Seele des Menschen als den in sich vollkommenen höheren und geistigen Teil des Menschen und folglich als in sich unsterblich betrachtet. Für den Hellenisten hat es im Grunde daher keinen Sinn, die Lehren von der Auferstehung und dem Endgericht beizubehalten. Da aber die Macht urchristlicher Tradition die Erhaltung dieser im Evangelium festgewurzelten Gedanken forderte, mussten sie durch weitgehende spiritualisierende Umdeutung in das System eingefügt werden. Mit den Lehren des ORIGENES von der jenseitigen Reinigung der Seelen und der Apokatastasis hat die hellenistische Denkweise in der Theologie den Sieg davongetragen, und damit ist nach den Worten HARNACKS[2] das Herzstück der Eschatologie, der Gedanke des Gerichtes, herausgebrochen. Mochte man sich auch vorläufig noch vor den Konsequenzen, die Origenes daraus zog, sträuben, die Grundbegriffe der theologischen Jenseitsauffassung waren doch fernerhin ἀθανασία und ἀφθαρσία, nicht Auferstehung, Gericht und Gottesreich.

Indessen blieben in der volkstümlichen Frömmigkeit auch des Orients die urchristlichen Gedanken durchaus lebendig. Das ist kein Zufall. Die vielbesprochene hellenistische Mystik, die der Theologie der griechischen Kirche kaum minder als dem Gnostizismus und der aus der Mysterienfrömmigkeit erwachsenen Theosophie ihr geistiges Gepräge gegeben hat, ist jedenfalls in ihrem ganzen Umfang wohl niemals Eigentum des Volkes gewesen, wenigstens nicht in dem Masse, wie man auf Grund ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung erwarten sollte. Die Geschichte der Mystik im Abenlande zeigt uns zur Genüge, dass eine spekulative Mystik (etwa wie die theosophische Bewegung der Gegenwart) sich nur in der besonderen Pflege verhältnismässig kleiner Kreise von »Freunden» oder Ordensbrüdern

[1] ATZBERGER, a. a. O., 136 ff., 146.
[2] *Dogmengeschichte*[3], II, 67.

hat behaupten können. Dem gemeinen Manne sind ihre Systeme zu verwickelt, die mystischen Übungen lassen sich mit den Mühen des Werktages, mit der harten Sorge um das tägliche Brot nur ausnahmsweise vereinigen. Eine wirklich volkstümliche Bewegung wird die Mystik nur in dekadenten Formen, wie sie die russischen Sekten oder das islamische Derwischwesen ausgebildet haben, wo die Mystik auf die Stufe des primitiven Orgiasmus zurückgesunken ist.

Unter dem Volke hat sich im Orient wohl im Anschluss an urwüchsige Vorstellungen vom Wesen und Leben der Seele eine Auffassung von der jenseitigen Welt erhalten, der der urchristliche Realismus weit eher zusagte als die hellenistische Spiritualisierung. Wahrscheinlich hat der Verfasser der Clementinischen Grundschrift in *Hom.* I, 1—7 richtig die Grundstimmung der volkstümlichen Denkweise gefunden. Von Jugend an hat ihn der Gedanke an den Tod gequält. Er fürchtet sich vor dem leeren Nichts, — ὅτι φανῶν οὐκ εἰμί — vor dem Vergessen und Vergessenwerden, und überdies fürchtet er auch in der grausigen Unterwelt — ἐν ᾅδου τὸν αἰῶνα κολαζόμενος zu sein; ihn verlangt nach Leben, nach lebendiger Wirklichkeit, nach wahrer Glückseligkeit. Die Greifbarkeit der eschatologischen Gedanken der Kirche, wie der Verfasser sie im 7. Kapitel entwickelt, ist dieser Stimmung auf halben Wege entgegengekommen. Aus der Einwirkung eines solchen volkstümlichen Realismus in der Jenseitsvorstellung ist es denn auch meiner Meinung nach zu erklären, dass eben in Ägypten eine eigentümliche Weiterentwickelung der eschatologischen Stimmung des Urchristentums stattgefunden hat. Diese Entwickelung liegt in der ägyptischen Mönchsfrömmigkeit vor und zwar ist da vor allem an koptische Mönchskreise zu denken.

5. *Die ägyptische Mönchsreligion.*

Die Tendenzen, die in der Entwickelung des Mönchstumes in Erscheinung treten, verraten freilich alles eher als eine ausschliessliche Zugehörigkeit zum Christentum. Das Streben, in weltabgewandtem beschaulichem Leben sich den Banden der Sinnlichkeit zu entwinden, um in die höhere Welt des Geistes emporzusteigen, ist Gemeingut der damaligen Religiosität, und

es wird wohl nach den glänzenden Untersuchungen REITZENSTEINS nicht mehr zu bestreiten sein, dass auch die Mönchsfrömmigkeit in vielen Stücken auf dem Boden der hellenistischen Mystik steht. Wie die neupythagoräischen Asketen, so suchten auch die Mönche sich von den Leidenschaften des sinnlichen Lebens zu befreien, um aus dem Kerker der Körperlichkeit aufzusteigen zu wahrem, göttlichem Leben. Sogar technische Ausdrücke der neupythagoräischen Asketenliteratur sind den Mönchen vertraut.[1] Wie die gnostischen Pneumatiker hoffen sie durch die Askese die Weihe der Gottesschau zu erlangen, um dann geistig und körperlich in pneumatische Wesen verwandelt fernerhin nur noch in der höheren göttlichen Welt zu leben.

Weiter aber, als es in diesen mystischen Spekulationen geschieht, kann man sich kaum von den religiösen Gedanken des Korans entfernen; denn für jene vergeistigte und vergottete Gegenwart hat die Frage nach einem zukünftigen Leben nach dem Tode eigentlich gar kein Interesse mehr. Mystiker aller Zeiten haben es geliebt, mit ihren Aussagen über das ewige Leben den somatischen Vorstellungen des Alltagsmenschen Trotz zu bieten. Das ewige Leben ist etwas ganz anderes als nur eine Fortsetzung des irdischen Daseins über den Tod hinaus. Mit Gott vereinigt zu werden, Gott zu erkennen, ist das ewige Leben, so meint der Verfasser des Johannesevangeliums (17: 3), und der Sufi *Wuhajb b. al-Ward* hat in demselben Sinne gesagt: das Paradies ist Allah zu preisen, Allah zu erkennen![2] So hat auch der grösste unter ihnen, Gotama Buddha, das letzte Ziel des Weges so weit jenseits unserer Vorstellungen über Sein und Nichtsein gerückt, dass ihm eine Auseinandersetzung mit denen, die sich irdischen Gedankenformen nicht zu entziehen vermögen, überhaupt nicht möglich ist. Nicht anders haben es die hellenistischen Mystiker gedacht. Das wahre, göttliche, pneumatische Leben hat nichts zu tun mit den Grenzen zwischen Erdendasein und Tod. »Es ist eigentlich nicht für ein künftiges Leben, dass sie auf Glückseligkeit und Unsterblichkeit hoffen. Ihre Frömmigkeit hat nicht ihr Zentrum jenseits des Grabes.»[3] Nach dem Johannesevangelium ist der wahrhaft Gläubige schon durch diesen seinen Glauben an den Vater seines Herrn Jesus Christus vom Tode zum Leben hindurchgedrungen (5: 24); die Therapeuten glaubten durch ihre Teilnahme am pneumatischen Leben schon hier auf Erden von dem sterblichen Leben getrennt zu sein[1], und der christliche Gnostiker meint schon die Erde verlassen zu haben und im Lichtreiche zu wandeln: Inflatus est iste (der Valentinianer) neque in coelo neque in terra putat se esse, sed intra Pleroma introisse.[2]

[1] REITZENSTEIN, *Historia Monachorum*, 97.
[2] MASSIGNON, *Al Hallaj* (Paris 1922), I, 697.
[3] G. WETTER, *Det romerska världsväldets religioner* 155.

Auch die mönchischen Pneumatiker haben, wie REITZENSTEIN aufgezeigt hat[3], solche Gedanken gepflegt. Der Gnostiker ist schon auferstanden, er besitzt schon das Reich Gottes und den pneumatischen Körper, den οἱ μέσοι λογικοί (d. h. die Asketen, die zwischen den Weltmenschen und den Gnostikern stehen) erst am jüngsten Tage anziehen dürfen.

Indessen konnte es auch den Gnostikern nicht gelingen, sich ganz und gar von der Gedankenwelt der volkstümlichen Eschatologie freizumachen. Ebenso wie der Buddhismus den indischen Höllen- und Paradiesglauben keineswegs verworfen, sondern vielmehr mit besonderer Vorliebe weiterentwickelt hat, so haben auch die gnostischen und pneumatischen Mystiker des Christentums die Jenseitsschilderungen eifrig ausgestaltet. Die phantastische Welt der Apokalyptik wird das Ziel der Himmelsreisen und Höllenwanderungen der Geweihten, die sich in dem unsichtbaren Kosmos als in ihrem wahren Element bewegen. Die mönchischen Pneumatiker dürfen ebenso wie die frommen Rabbiner der spätjüdischen Legende ins Paradies eingehen und können sogar die wunderbaren Früchte des himmlischen Gartens als Beweis mitbringen.[4] Es scheint wohl die Ausmalung der Seligkeit, die den Vollkommensten zu Teil wird, das beliebteste Thema dieser apokalyptischen Spekulation gewesen zu sein.[5] Aber auch alle Schrecken der unterirdischen Straforte werden dem Pneumatiker offenbar. Die *Pistis Sophia*[6] erzählt ausführlich, wie die verstorbenen Sünder von den Archon-

[1] Vgl. das Zitat REITZENSTEIN, a. a. O., 105 n[1].
[2] IRENÄUS, III, 15: 2 angeführt von HARNACK, *Dogmengeschichte*[3], I, 289.
[3] a. a. O., 131 ff.
[4] REITZENSTEIN, a. a. O., 171 ff.
[5] R. LIECHTENHAN, *Die Offenbarung im Gnostizismus* (1901), 141 ff.
[6] C. SCHMIDT, *Koptisch-gnostische Schriften*, 246 ff.

ten gepeinigt und vor der Lichtjungfrau gerichtet werden, und zwar trägt diese Schilderung deutliche Züge des Einflusses populärer Jenseitsvorstellungen der ägyptischen Religion.

Obgleich also das Interesse für die Eschatologie keineswegs bei den Vertretern der gnostischen Mönchsmystik fehlt, ist dennoch die religiöse Art dieser Apokalyptik von der des Urchristentums durchaus verschieden. Die Gottesfurcht, den tiefen Ernst bei dem Gedanken an Tod und Gericht, der die ethisch orientierte Religion kennzeichnet, vermisst man für gewöhnlich bei der Mystik ganz und gar. Mit genialer Sicherheit hat schon Luther die Schwarmgeister und Gnostiker des inneren Wortes daran erkannt, dass ihre Erfahrungen blanda, tranquilla et devota sind.[1] Die Geschichte der Mystik lehrt uns freilich mehrere Heilige kennen, die als Märtyrer des inneren Leidens bezeichnet werden können. Und doch ist dies Leiden etwas ganz anderes als die Seelenpein, die Luther kennen lernen musste. Die rein psychogenetische Art des Leidens tritt stark hervor. Es sind die Depressionen und Rückschlage, denen die zyklothyme Psyche nicht entgehen kann. Andrerseits sind oft die schrecklichsten Teufelsplagen fast nur eine besondere Art der Ekstase, man hat ein starkes Gefühl, dass die Nonne kaum anders als die mittelalterliche Hexe die Gegenwart der satanischen Mächte unter einem grausigen Lustgefühl erlebt. Überhaupt gilt es von vielen Mystikern, dass ihre Leiden, abgesehen freilich von der acedia, der Dürre, dem gänzlichen Versiegen der inneren Erfahrungen, ihnen im Grunde einen stillen Genuss bereiten.

Jedenfalls ist die Grundstimmung der Mystik mit den Prädikaten blanda, tranquilla, devota treffend bezeichnet. Auch für die Mönchsfrömmigkeit trifft dies Kennzeichen zu. Der Seelenzustand der Vollkommenen ist, wie REITZENSTEIN ausführt[2], Freude. Durch die Gnosis entsteht χαρά und die ἐσχάτη μακαριότης (EUAGRIUS); oder um die Worte des MAKARIUS zu gebrauchen: »Ist die Seele zur geistigen Vollkommenheit gelangt, . . . wird sie ganz Licht, ganz Auge, ganz Geist, ganz Freude, ganz Wonne, ganz Jubel[3].» Die Stoiker haben bekanntlich λύπη und φόβος zu den vier Hauptaffekten gezählt, die der Weise vor allem niederkämpfen muss. Die mönchischen Mystiker haben sich vielfach der philosophischen Terminologie anschliessen können, denn auch der Mönch wollte die Leidenschaften bekämpfen und zu der ἀπάθεια der Vollkommenheit gelangen. So bezeichnet auch EUAGRIUS den Dämon der λύπη als den Hauptfeind der Mönche. Es ist die λύπη στέρησις ἡδονῆς, ἢ παρούσης ἢ προσδοκωμένης. Nur wenn wir alle irdische Lust fliehen, können wir den Feind besiegen.[1] Anders war es mit der Furcht. Hier konnte man sich freilich kaum der stoischen Ablehnung anschliessen. Dazu war das Wesen der Gottesfurcht doch zu fest in der christlichen Religion eingewurzelt. Man half sich damit, dass man die Furcht zur untersten Stufe des mystischen Aufstieges herabwürdigte. Dieser beginnt nach EUAGRIUS[2] mit der Furcht, dann folgen ἐγκράτεια, ὑπομονή, ἐλπίς und zuletzt als die Vollendung ἀπάθεια, ἀγάπη und γνῶσις. Auch CASSIANUS[3] erklärt im Anschluss an die Formel Glaube, Hoffnung, Liebe, dass die fides, die nur futuri judicii ac supliciorum metu vitiorum facit contagia declinari, daher nur das erste unvollkommene Stadium sei, ihr folgt die Hoffnung auf ein künftiges Leben und letztlich die Liebe, die vollkommen macht. Den Bedenken, die sich gegen eine solche Bezeichnung der Furcht als ein Stadium der Unvollkommenheit erheben, wird mit dem Gedanken begegnet, dass es ja verschiedene Grade der Vollkommenheit gäbe und andererseits auch eine Art von timor Dei in der Liebe zu finden sei. Wir sehen also, dass man hier so weit als nur irgend möglich davon entfernt ist, die Furcht vor Gericht und Strafen als ein Kennzeichen der Frömmigkeit anerkennen zu wollen.

Das ägyptische Mönchtum ist aber eine vielverzweigte Bewegung, die verschiedene Klassen von Menschen angezogen und verschiedene Typen der Frömmigkeit ausgebildet hat. Nicht nur die Gebildeten aus Alexandria und anderen hellenistischen Zentren Ägyptens haben sich anachoretischen Ansiedelungen angeschlossen. Aus den unliterarischen Schichten der Bevölkerung haben diese den grössten Teil ihrer Adepten erhalten. Vor allem sind es die ägyptischen Bauern, die durch die

[1] SÖDERBLOM, *Uppenbarelsereligion, Skrifter i teol. och kyrkl. ämnen tillägn. C. A. Torén,* Upsala 1903, 249 ff.

[2] a. a. O., 139.

[3] I. STOFFELS, *Die mystische Theologie Makarius des Ägypters* (Bonn 1908), 164.

[1] EUAGRIUS, *Capita practica* X, MIGNE, *P. Gr.* XLI, 224.

[2] COTELERIUS, III, 70 angef. bei REITZENSTEIN, 146.

[3] *Collationes*, XI, 6—13.

unerträglichen wirtschaftlichen Zustände geknechtet in der Wüste den Frieden nach den Mühen ihres harten Lebens gesucht haben.[1] Und diese Mönche haben eine in vieler Hinsicht ganz verschiedene religiöse Gedankenwelt mitgebracht. Nicht nur hatten sich unter den Kopten urchristliche Gedanken und Stimmungen höchst lebendig erhalten, sogar die Anschauungen der alten ägyptischen Religion bewährte hier unter der bodenständigen Bevölkerung des Niltales ihre tief versteckte aber zähe Einwirkung. Aus diesen beiden Faktoren ist es meiner Meinung nach zu erklären, dass sich in der Mönchsliteratur noch ein zweiter Typus der Frömmigkeit findet, welche der eben geschilderten Einstellung geradezu ins Gesicht schlägt.

Ich möchte als besonders charakteristisch ein Wort des Mönchsvaters AMMONAS, des zweiten Nachfolgers Pachoms, voranstellen: ἀδελφός ἠρώτησε τὸν ἄββαν Ἀμμωνᾶν λέγων: εἰπέ μοι ῥῆμα. Καὶ λέγει ὁ γέρων· ὕπαγε, ποίησον τὸν λογισμόν σου ὥσπερ οἱ κακοῦργοι ποιοῦσιν οἱ ὄντες ἐν τῇ φυλακῇ· ἐκεῖνοι γὰρ ἐρωτῶσιν ἀεὶ τοὺς ἀνθρώπους· ποῦ ἐστιν ὁ ἡγεμὼν καὶ πότε ἔρχεται καὶ ἀπὸ τῆς προσδοκίας κλαίουσιν. οὕτω καὶ ὁ μοναχὸς ὀφείλει διαπαντὸς προσέχειν καὶ ἐλέγχειν τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, λέγων· οὐαί μοι, πῶς ἔχω παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ; καὶ πῶς ἔχω αὐτῷ ἀπολογήσασθαι; ἐὰν οὕτως μελετήσῃς διαπαντὸς, δύνασαι σωθῆναι.[2] Wie der Missetäter im Gefängnis mit lautem Jammer die Vorführung vor den Richter erwartet, so muss der Mönch in derselben Stimmung an sein Erscheinen vor dem Richterstuhl Christi denken. Das ist nun nicht etwa die selbstgewählte Übung eines Einzelnen, sondern es gehört zu den Hauptstücken der Mönchsdisciplin. In einer Schrift, die Euagrius zugeschrieben wird, werden als Gegenstand der vorgeschrieben mönchischen Kontemplation genannt: der Todestag, die Vergänglichkeit der Welt, der Zustand der Verdammten in der schrecklichen Hölle. Ἀλλὰ καὶ ἡμέρας ἀναστάσεως καὶ παραστάσεως μνήσθητι τῆς πρὸς τὸν θεὸν. φαντάζου τὸ φρικῶδες ἐκεῖνο κρῖμα. ἄγε εἰς μέσον τὰ ἀποκείμενα τοῖς ἁμαρτάνουσιν,

[1] W. SOMBART, *Ägypten von Alexander dem Grossen bis auf Muhammed* (Berlin 1922), 370.

[2] *Apophtegmata Patrum*, MIGNE, *P. Gr.*, LXV, 120. Auch unter den von F. NAU herausgegebenen Apophtegmen des AMMONAS, *P. O.*, XI, 104 (griechisch) und 104 (syrisch). Auch von dem frommen Julian erzählt *'Afrēm*, dass er sich fürchtete wie der Schuldige, der vor den Richter geführt werden soll *Op. Gr.*, III, 257.

αἰσχύνην τὴν κατενώπιον τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, ἐξουσιῶν καὶ πάντων ἀνθρώπων· τὰ τε κολαστήρια πάντα, τὸ πῦρ αἰώνιον, τὸν σκώληκα τὸν ἀτελεύτητον, τὸν τάρταρον, τὸ σκότος, τὸν ἐπὶ πᾶσι τούτοις τῶν ὀδόντων βρυγμὸν, τοὺς φόβους καί τὰς βασάνους.[1] Zum Schluss soll man auch die Seligkeit, die den Gerechten bereitet wird, betrachten. Man soll seufzen, weinen, sich in Trauer kleiden über die Strafe der Gottlosen, über die Belohnung der Guten aber soll man jubeln und sich freuen. Das ist nun kaum eine Anweisung zur Meditation über die apokalyptischen Geheimnisse, wie wir sie bei einem mönchischen Gnostiker erwarten sollten. Da spüren wir wenig von einer uninteressierten Freude über die Enthüllungen der verborgenen Welt. Die Furcht vor dem Gericht erfüllt den Frommen mit echtem aufrichtigem Angstgefühl. Ein syrisch erhaltenes Heiligenleben schildert uns Abba Johannes als ein Musterbeispiel mönchischer Frömmigkeit. Er wollte wie ein Engel leben und wohnte lange ohne Nahrung in einer Grube. Er sagte: »Ich bin erfüllt von der Furcht vor drei Dingen: vor dem Augenblick, wo die Seele von dem Körper scheiden muss, vor der Begegnung mit Gott (*pez'ā daḇ'alāhā*) und dem Tage der Auferstehung (*jaumā daḳjāmtā*)». Wenn diese Angst ihn packte, dann eilte er allein hinaus in die Wüste. Er wollte ihr Stand halten, damit Gott mit ihm Mitleid haben möchte in der »unheilvollen Zeit» (*beẓaḇnā de'ulṣānā*, d. h. im Gericht).[2]

Gemäss der unter den Kopten allgemein verbreiteten Vorstellung, dass das Gericht unmittelbar nach dem Tode stattfindet, fliessen dem Mönch Tod und Gericht in eins zusammen, und eben darum fürchtet er sich besonders vor dem Augenblick des Todes, wo die Häscher kommen, um seine Seele einzufangen. Diese schreckliche Stunde soll er sich nun immer vor Augen halten. »Wenn der Mensch nicht viel an seinem Herzen und Körper in Demut leidet, sich in jeder Hinsicht für nichts achtet, bei allen Beleidigungen grosse Geduld zeigt, sich selbst in allem Gewalt antut, den Tod sich vor Augen hält jeden Tag . . . kann er die Gebote des Geistes

[1] *Rer. monac. rationes*, IX, MIGNE, *P. Gr.*, XL, 1262. Das Stück ist von NAU nach einer Pariser Handschrift als Apophtegma von AMMONAS herausgegeben, *P. O.*, XI, 486.

[2] *Revue de l'Orient Chrétien*, 1913, 56.

nicht halten.»[1] Nicht denkt er über die Qualen der Hölle als über etwas ganz fern Liegendes nach, das nur für andere in Betracht kommt, nicht aber für ihn; er fühlt sich vielmehr selbst schon von der Angst der Hölle ergriffen, als wäre er mitten in ihr. Die Mönche in der nitrischen Wüste sandten zu Makarius, der sich damals in Skete aufhielt. Sie liessen ihm sagen: Komm zu uns, Vater, damit wir dich sehen bevor du zu unserem Herrn gehst. Und da er zu ihnen gekommen war, weinte er und sprach: »Lasst uns weinen, Brüder, auf dass unsere Augen von Tränen überfliessen bevor wir zu dem Platze gehen, wo die Tränen unserer Augensteine unsere Körper brennen werden».[2]

Wir sahen vorhin, dass nach mystischer Anschauungsweise diese Furcht nur das Anfangsstadium des mystischen Heilsweges bildet. Von diesem Standpunkt aus gesehen müssten dann die hier beschriebenen Angstzustände als Schilderungen des Busskampfes verstanden werden, den der Mönch zu bestehen hat, ehe er zu höheren Graden der scala mystica gelangen kann. Eine grosse Zahl von Stellen belehrt uns indessen, dass eine solche Erklärung jedenfalls nicht an allen Stellen zutrifft. Wir finden vielfach eine nicht zu verkennende Tendenz, eben diese Furcht als das Kennzeichen der besonders Frommen, als das Hauptmerkmal der echten Frömmigkeit hinzustellen. Zu Abba Sisoes kamen drei Mönche und klagten ihm, dass sie von einer ständigen Angst verfolgt würden vor folgenden Dingen: Vor dem Feuerfluss, dem Zähneklappern, dem Wurm, der nie stirbt, und vor der äussersten Finsternis. Der Heilige antwortete ihnen nichts, so dass sie sehr niedergeschlagen wurden. Endlich sprach er: »Gesegnet seid ihr, meine Brüder. Ich bin neidisch auf euch geworden. Wenn solche Gedanken in euren Seelen wohnen, ist es euch unmöglich, eine Sünde zu begehen».[3] Die Geschichte will offenbar darüber belehren, dass die Furcht vor den künftigen Strafen durchaus keine Unvollkommenheit der geistigen Anfängerschaft bedeutet, sondern im Gegenteil eine Stufe der Frömmigkeit darstelle, die sich selbst der berühmte Heilige brennend ersehnt.

Diese Auffassung tritt nun besonders klar hervor in den

[1] *Vertus de St. Macaire*, ed. AMÉLINEAU, *Ann. Mus. Guimet*, XXVI, 125.
[2] *Book of Paradise*, ed. BUDGE, I, 634.
[3] *Book of Paradise*, I, 631.

Berichten über die Todesstunde des Heiligen, über den Augenblick, wo er also unmittelbar vor der endgültigen Vollendung steht und seiner Furcht vor dem Gericht Ausdruck verleiht. Diese Erzählungen haben hier ein besonderes Interesse schon deshalb, weil sich bekanntlich in der älteren muslimischen Heiligenlegende dieser Zug fast regelmässig wiederfindet. Abba Arsenius hatte sein Leben lang viel geweint, so dass er, wenn er an seiner Arbeit sass, immer ein Tuch in den Schoss legen musste wegen der Tränen, die aus seinen Augen flossen. Als er nun nahe daran war zu sterben, sahen die Brüder ihn weinen und sprachen zu ihm: ἐν ἀληθείᾳ καὶ σὺ φοβῇ, πάτερ; καὶ εἶπεν αὐτοῖς. ἐν ἀληθείᾳ, ὁ φόβος ὁ νὺν μετ' ἐμοῦ ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ μετ' ἐμοῦ ἐστιν ἀφ' οὗ ἐγενόμην μοναχός. καὶ οὕτως ἐκοιμήθη.[1] Als Abba Poimen die Geschichte hörte, pries er den Toten selig, weil er in dieser Welt über sich selbst geweint hatte. Denn wenn wir hier nicht freiwillig weinen, werden uns dort die Qualen zum Weinen bringen. Von Agatho wird eine ähnliche Geschichte erzählt. Als sein Ende nahte, lag er drei Tage unbeweglich mit offenen Augen. Die Brüder fragten ihn: wo bist du? Er antwortete: ἐνώπιον τοῦ κριτηρίου τοῦ θεοῦ ἵσταμαι. Sie fragten ihn weiter: Fürchtest du dich denn? Er sagte: τέως ἐποίησα τὴν δύναμίν μου εἰς τό φυλάξαι τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ. ἀλλ' ἄνθρωπός εἰμι. πόθεν οἶδα εἰ τὸ ἔργον μου εὐηρέστησε τῷ θεῷ. Offenbar hat der Bearbeiter daran Anstoss genommen, dass ein Heiliger in dieser Weise aus dem Leben scheiden sollte, denn er fügt hinzu, dass Agatho doch ἐν χαρᾷ hinübergegangen sei.[2] Die Eigenart der hier geschilderten Anschauung wird doch nirgends so gut zum Ausdruck gebracht wie in dem Bericht über die letzten Stunden des Apa Psote, den ich darum hier etwas ausführlicher nach der englischen Übersetzung von BUDGE anführe. Psote starb als Märtyrer während der Verfolgungen unter Diokletian. In der Nacht vor seinem Tode richtete er Mahnworte an seine Freunde und sprach: »Behold now moreover, through the command of the good God I already know that my blood shall be shed for the sake of the sweet Name of my Lord Jesus the Christ, according as these things have been revealed unto me. But I am afraid of the road whereby I shall depart to God and of the Power that stand on

[1] *Apophtegmata Patrum*, MIGNE, *P G.*, LXV, 105.
[2] *Apophtegmata Patrum*, MIGNE, *P. G.*, LXV, 117.

it because I am flesh and blood like every other man and no one is sinless in the sight of God . . : And there is especially the great terror of the difficulty and of the great abomination of this river of fire whereon roll waves upon waves (of flame) and the burning flames from which no man can escape. For wether a man be righteous or a sinner, all must be dipped in this river of fire before they can reach the awful throne. O this river of fire, which is full of trembling and horror! O this throne of terror! Every one must stand before it in fear and trembling, anxiety and perturbation and the knocking of the knees together. Woe unto me, O my sons, for before I stand naked before the throne, my evil deeds shall stand there before me, in the order in which I committed them and I shall see them! Woe unto me at that moment, when He who seeth truly and who knoweth everything beforehand, shall pass sentence of judgement upon me! Woe unto me, when He who is without anger shall be wrath with me and shall say unto me: Alas for this old man and his grey hairs! Alas for this name (of monk) and this Christian garb. Even the rank of bishop will not benefit me at all!»[1] Man stelle nun diese Rede, die gewiss programmatisch gemeint ist, mit der damaligen Anschauung der Grosskirche im Westen wie im Osten zusammen! Die Kirche lehrte, dass der Märtyrer schon durch den blossen Entschluss zum Leiden ein vergottetes, pneumatisches Wesen wird. Er schaut das Unsichtbare schon mit Augen und wandelt in der himmlischen Welt. Und nun gar am Vorabend seines Martyriums! Es ist allgemeiner Glaube, dass cum voluntati et confessioni nominis in carcere et in vinculis accedit moriendi terminus, consummata martyris gloria est (PS. CYPR., *Epist.* XXXVII, 1). Jetzt ist er überhaupt nicht mehr auf Erden, nur sein Körper weilt noch hienieden, seinem Geiste liegt schon die himmlische Welt offen ausgebreitet: Etsi corpus includitur, etsi caro detinetur, omnia spiritui patent. Vagare spiritu, spatiare spiritu et non stadia opaca aut porticus longas proponens tibi, sed illam viam, quae ad Deum ducet . . . Nihil crus sentit in nervo, cum animus in coelo est (TERTULL., *Ad Martyres* 2). Man möge sich nur vorstellen, dass diese Gottmenschen, die schon weit mehr als mit einem Fusse im Himmel stehen, in ihrem Herzen hellen Schrecken vor Gericht und Hölle hätten fühlen sollen! Das wäre unerhört, undenkbar. Nun ist es nicht zu bezweifeln, dass unser Verfasser diese hohe Schätzung der werdenden Märtyrer gekannt hat. Eben deshalb lässt er seinen Helden von seiner Furcht vor dem Richter reden, um an einem möglichst überzeugenden Beispiel zu zeigen, dass diese Stimmung eben die denkbar höchste Stufe der Frömmigkeit, der Demut und Gottesfurcht bedeutet. Die Furcht vor dem Gericht, das Weinen um der schrecklichen Stunde willen, hat eine sühnende Kraft. Dadurch, dass der Fromme hier gleichsam die Schrecken der Hölle in Gedanken erlebt, errettet er seine Seele von den Höllenqualen.

[1] E. W. BUDGE, *Coptic texts*, V, 726 f.

Ebenso wird auch häufig bei der Motivierung der Askese nicht etwa die Erlangung des pneumatischen Wesens, die Gnosis oder ähnliches als ihr eigentliches Ziel hingestellt, sondern einfach der Wunsch, den künftigen Strafen zu entgehen. Den Gedanken an die doppelte Vergeltung stellt Pachom als die treibende Kraft seines Mönchslebens hin: »Ich halte mich aufrecht und mühe mich ab, damit ich der künftigen Strafe entgehe».[1] Der Gedanke an das Gericht Gottes treibt den Mönch zu steter Wachsamkeit und zum Eifer für die Werke des Heils. Ein frommer Vater hatte zwanzig Jahre hindurch niemals liegend, sondern nur sitzend geschlafen und hatte nur alle zwei, drei oder gar fünf Tage gegessen. Auf die Frage, warum er sich solchen Kasteiungen unterwerfe, antwortete er: »Weil ich Gottes Gericht vor meinen Augen sehe, ist es mir unmöglich nachlässig zu werden (*de'ahmē*), denn ich denke immer daran, dass meiner Sünden viele sind!»[2] Die Nachlässigkeit oder Sorglosigkeit, die ἀμέλεια, ist ein gefährlicher Feind des Mönches, die ihn besonders leicht gefangen nimmt, gerade wenn er sich um hoher Offenbarungen oder sonstiger Gnadenerweisungen willen wunder was dünkt.[3] Sie ist demnach vor allem die Nichtbeachtung des göttlichen Gerichtes. Diese Bedeutung des Begriffes schimmert auch durch, wenn dem Menschen eingeprägt wird, dass er es im Gericht umso schwerer zu entgelten habe, wenn er sich hier der Nachlässigkeit zu ergeben wagt: »Wenn die Seele in Nachlässigkeit ver-

[1] *Vie de Pachome* (arabisch), *Annales du Mus. Guimet*, XVII, 530.

[2] *Book of Paradise*, II, 500.

[3] *Hist. Monach.*, I, 49, ἀμέλεια äussert sich hier in der Vernachlässigung der guten Werke.

sinkt (*bᵉmahmᵉjānūtā*), wird sie im Gericht ein schmerzliches Wort hören müssen!»[1] Im Gegensatz zu seinem Mönchsleben, das ganz von der Wucht des Jenseitsgedankens beherrscht ist, nennt denn auch der Asket sein Weltleben »le temps de son négligence».[2]

Vor allem ist es aber der Gedanke an die künftigen Strafen, die den Mönch zum Ringen um das Heil antreibt. »Mes frères», so ermahnt Pachomius seine Mönche, »travaillons de toute notre âme en plaçant à toute heure la mort devant nos yeux et en considérant les supplices redoutables».[3] Wenn der Mönch in die Versuchung kommt, vom rechten Wege abzuweichen, dann sucht er sich die Schrecken der Höllenqualen zu vergegenwärtigen. Als einst einem Bruder im Gefühl des Hungers die Lust ankam, heimlich eine Gurke zu nehmen, sprach er zu sich selbst: Wer stiehlt, kommt in die Pein. Darauf setzte er sich in die pralle Sonne fünf Tage hindurch. Die aber peinigte ihn so, dass er es nicht mehr zu ertragen vermochte. Da sprach er bei sich selbst: Wie viel weniger würde ich das Höllenfeuer ertragen.[4] Das Mönchsgelübde Schenutes schärft denn auch mit der hypothetischen Selbstverpflichtung zu den Höllenstrafen die Notwendigkeit der Treue ein. »Wenn ich übertrete was ich gelobte, so will ich nicht ins Himmelreich kommen, obwohl ich es sah. Gott . . . wird meine Seele und meinen Leib vernichten in der ewigen Gehenna».[5]

William James hat einmal den Puritanismus als »die Religion der ewigen Unruhe» bezeichnet. Diese Benennung würde man mit noch grösserem Recht auf diese koptische Mönchsfrömmigkeit übertragen können. Die ständige Furcht steht hier auf der Tagesordnung, sie darf nie beschwichtigt werden, sie ist vielmehr das eifrig erstrebte Kennzeichen echter Frömmigkeit. Es ist eine überaus ernste, finstere Stimmung, die unter diesen Betbrüdern herrscht, eine Religion, die es liebt, alles in Schwarz zu sehen. Wie eine beständige Furcht, so

[1] THEOPHILUS ALEXANDRINUS, *Une homélie inédite*, *Revue de l'Orient Chrétien*, 1913, 81.

[2] *Vertus de St. Macaire* (koptisch), *Ann. du Mus. Guimet*, XXV, 175.

[3] *Vie de Pachome, Patr. Orient.*, IV, 453.

[4] *Book of Paradise*, II, 506.

[5] J. LEITPOLDT, *Schenute*, 109. Die Vernichtung der Frevler ist ein echt ägyptischer Gedanke.

soll der Mönch auch eine beständige Trauer in seiner Seele wach halten. Abba Poimen ging einmal an einem Friedhof vorüber, dort sah er eine Frau weinend sitzen und sprach: »Wenn gleich jede Art schöner Musik, die es überhaupt gibt, hier ertönte, sie würde nicht die Trauer in der Seele dieser Frau in Freude verwandeln können. So ziemt es auch dem Mönche Trauer in der Seele zu haben.»[1] Jeden Morgen muss er als Tagesaufgabe sich vornehmen, folgende Eigenschaften sich anzueignen: grosse Geduld, Langmut, Furcht, Liebe zu Gott und den Menschen, Demut des Herzens, »l'humilité du corps avec le deuil et le tremblement d'un prison . . . une possession de ton tombeau, comme si tu étais prêt à t'y jeter».[2] Um das Grab und den Tod stets vor Augen zu halten, hält er seine Andachtsübungen mit Vorliebe an Grabstätten ab. Von Pachomius erzählt man, dass er sehr oft auf die Friedhöfe ging, um dort die ganze Nacht zu verbringen.[3] Der fromme Pisentius liess sich in ein von Mumien erfülltes Grab einschliessen, wo ihm in der Nacht einer der Toten von den schrecklichen Qualen erzählte, die er in der Hölle zu leiden hätte.[4] Dem chinesischen Philosophen Chuang erzählt der Totenkopf, den er sich unter das Kopfkissen gelegt hat, im Traume, dass das Leben nach dem Tode weit herrlicher sein wird als das mühevolle Erdenleben. Ein ähnliches Thema behandelt auch die Legende des Makarius, nur weiss der Totenschädel hier bloss von den Schrecken der Hölle zu erzählen.[5] Der Mönch, der mit dem Totenkopf in den Händen betend kniet, wie ihn Franzisco Zurbaran auf seinem bekannten Bilde darstellt, hat hohe Ahnen in der asketischen Literatur.

Wenn nun der Mönch seine Seele stets in Trauer halten soll, darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn das Weinen ein beliebtes und hochgeschätztes Werk ist. Von Apa Zachaeus heisst es: »he loved tears more than laughter and he ceased not to weep either by day or by night.» Eines Tages fragen ihn seine Jünger, warum er immer in dieser Weise weine. Da antwortete er ihnen mit dem Schriftwort »Selig sind die da weinen,

[1] *Book of Paradise*, I, 631.

[2] *Vertus de St. Macaire* (koptisch), *Ann. du Mus. Guimet*, XXV, 135.

[3] *Vie de Pachome* (arabisch), *Ann. du Mus. Guimet*, XVII, 352.

[4] E. W. BUDGE, *Egyptian ideas of the future life* (London 1899), 112.

[5] *Vertus de St. Macaire*, *Ann. du Mus. Guimet*, XXV.

denn sie sollen getröstet werden. »If this passage be kept strictly by you, you shall have relief from your sufferings. For it is right, that all men should keep before them these three (sic!) things, that is to say, their departure from the body and the sentence, that shall be passed upon us on the great and terrible Day of judgment.»[1] Der Mönch soll um seiner Sünden willen weinen, aber ganz besonders ist es der Gedanke an das Gericht, der die Tränen fliessen macht. Ein Bruder begehrte ein Wort von Abba Matoais und erhielt als Antwort: »Halte jeden Streit von dir fern, weine und klage um die Zeit, die kommt».[2] Das Weinen wird als ein besonderes Charisma hoch geschätzt und einzelne Heilige haben folglich in der Kunst, Tränen zu vergiessen, eine richtige Virtuosität ausgebildet. Silvanus, der Jünger Pachoms, ein früherer Schauspieler, war einer der musterhaftesten Mönche. Zu seinen vorzüglichsten Tugenden rechnete man, dass er immer weinte. Selbst beim Essen konnte er nicht davon ablassen, so dass seine Tränen sich mit der Speise mischten. Dies tat er, weil er an seine Sünde dachte und fürchtete, dass ihn die Erde wie Dathan und Abiram verschlingen könne.[3] Der Lieblingsjünger Pachoms, Theodorus, weinte, dass ihm die Augen krank wurden. Der Mönch muss immer darauf bedacht sein, ein ernstes würdiges Verhalten zu zeigen. Lachen und vertrauliches Plaudern ist wie ein Brand im dürren Schilf.[4] »Lache nicht, mein Bruder», sagte Abba Ammon, »denn wenn du lachst, vertreibst du die Furcht Gottes aus deiner Seele.»[5] Kein Wunder denn, dass die Dämonen, die stets bestrebt sind, die Mönche von dem schmalen Pfade der Gerechtigkeit abzuführen, es besonders darauf anlegen, sie zu der Sünde des Lachens zu verführen. Sie scheuen sich darum nicht, die wunderlichsten Possen vor ihren Augen aufzuführen; so schleppen sie zum Beispiel zu Tausenden an einem gewaltigen Seil einen ganz winzigen Stein oder ein Blatt oder dgl.[6]

Es lässt sich wohl kaum bestreiten, dass in den oben angeführten Äusserungen ein ganz eigenartiger Typus christlicher

[1] PAPHNUTIUS, *Histories of Monks in the Egypt Desert,* BUDGE, *Coptic texts,* V, 955 f.

[2] *Book of Paradise*, I, 632. [3] *Vie de Pachome, Patr. Or.,* IV, 434. [4] *Book of Paradise,* II, 508. [5] Ib., I, 632. [6] AMÉLINEAU, *Le Christianisme chez les anciens Coptes*, *R. H. R.*, XV, 64.

Frömmigkeit vor uns steht, der von dem gnostisch pneumatischen Mönchstum von Grund auf verschieden ist. Freilich lässt sich bei vielen Vertretern der ägyptischen Mönchsfrömmigkeit eine reinliche Scheidung zwischen beiden Typen nicht durchführen. Die Stimmungen haben sich im wirklichen Leben vielleicht sogar in den meisten Fällen gekreuzt. Es ist aber durchaus wahrscheinlich, dass dies zum Teil dadurch zu erklären ist, dass die verschiedensten Ansichten den berühmtesten Mönchsvätern als Autoritäten nur in den Mund gelegt worden sind. Die Apophtegmenform ist sicher in ähnlicher Weise wie der *ḥadīt* des Islams gehandhabt worden. Es fehlen auch nicht Beweise dafür, dass die Vertreter der beiden Richtungen einander bewusst entgegengearbeitet haben. Als solche dürfen wir wahrscheinlich die oben besprochenen Ausführungen, die die Furcht als die Stufe der Unvollkommenheit stempeln, betrachten. Wenn man Antonius sagen lässt: ἐγὼ οὐκέτι φοβοῦμαι τὸν θεὸν, ἀλλ' ἀγαπῶ αὐτὸν . ἡ γὰρ ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον[1], so ist wohl ein solches Wort am besten als bewusste Kritik der übertriebenen Betonung der Furcht in gewissen Kreisen zu verstehen.

Wenn wir die pneumatische Richtung als die hellenistische bezeichnen, so dürfte die zweite die koptische genannt werden. Es erinnert freilich diese Frömmigkeit an Stimmungen der Urchristentumes, mit dem sie die starke Betonung des Gerichtsgedankens, der Realismus des Jenseitsglaubens, der gegen die hellenistische Umdeutung streng festgehalten wird, und der tiefe religiöse Ernst verbindet Es ist aber auch ein Unterschied nicht zu verkennen. Der Gerichtsglaube hat in der koptischen Frömmigkeit nicht nur den strengen sittlichen Ernst wie im Urchristentum, er hat die düstere Färbung des Schrecklichen und Grausigen primitiven Empfindens; die Jenseitigkeit der Religion wird mit einer finsteren Konsequenz durchgeführt, die deutlich einen anderen Stimmungswert als die Weltfremdheit des Urchristentums verrät. Ich glaube, wir sind berechtigt, in dieser Eigenart der geschilderten Mönchsfrömmigkeit eine Erbschaft der altägyptischen Religion zu sehen.

Diesen Gedanken von der Mitwirkung ägyptischer Vorstellungen, nach denen ja das Leben überhaupt nach den Gesichtspunkten des Zukünftigen orientiert ist, bei der Entstehung

[1] *Apophtegm. Patr.,* MIGNE, *P. G.,* LXV, 85.

des auffallend schroffen und einseitigen Jenseitsglaubens bei den christlichen Kopten, hat zum ersten Mal AMÉLINEAU ausgesprochen.[1] Er war es auch, der ebenso wie E. W. BUDGE[2] gezeigt hat, dass offenbar viel Altägyptisches in der religiösen Gedankenwelt der Kopten fortgelebt hat. Ein zuverlässiges Kriterium für die Veränderungen bzw. die Kontinuität der Jenseitsvorstellungen sind bekanntlich die Begräbnissitten. Nun haben die Kopten anfänglich in wichtigen Stücken (z. B. bei der Mumifizierung der Leichen) die altgewohnten Sitten beibehalten.[3] Diese Tatsache allein zeugt schon davon, dass sie auf diesem Gebiet ohne grosse Umwandelungen ihren neuen Glauben in die alten Vorstellungen vom Leben nach dem Tode haben hineinschieben können. Den Namen des altägyptischen Totenreiches Amente haben sie auf ihre christianisierte Hölle übertragen.[4] Aber auch mehr als den Namen.[5] In einem Punkte ist der altägyptische Einfluss jedenfalls unbestreitbar. Es ist höchst auffallend, dass an keiner Stelle der Mönchsliteratur, wo von dem fürchterlichen Gericht Gottes die Rede ist, an das grosse allgemeine Endgericht gedacht wird. Der Mönch hat vielmehr immer nur ein Gericht des Einzelnen im Auge, das unmittelbar nach dem Tode stattfindet.[6] Das ist offenbar kein Zufall, denn die ägyptische Religion kannte das allgemeine Gericht nicht, hingegen war die Vorstellung von dem Gericht über den Einzelnen einer der wichtigsten Gedanken des Jenseitsglaubens. Freilich hat offenbar die alte Gerichtsvorstellung, wie wir sie aus dem 125 Kapitel des To-

[1] *Le Christianisme chez les anciens coptes*, *R. H. R.*, XV, 74. Auch W. H. MACKEAN führt den starken Jenseitszug der Mönchsfrömmigkeit auf ägyptischen Einfluss zurück, *Christian Monasticism in Egypt* (London 1920), 59.

[2] *Egyptian ideas of the future life*, 110 f.

[3] Vgl. C. SCHMIDT in *Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumskunde*, XXXII (1894), 52—62, W. SCHUBART, *Ägypten*, 362.

[4] Vgl. BURKITT in *Journ. of Theol. Stud.*, 1922, 318.

[5] Über den ägyptischen Einfluss vgl. AMÉLINEAU, a. a. O., 53. Man vergleiche auch die Vorstellung, dass ein guter Teil der Schrecken darin bestehen soll, dass der Körper, seiner Seele beraubt, dem Untergange verfällt (siehe z. B. BUDGE, *Coptic texts*, I, 259). Das war der Kern der Jenseitshoffnung des Ägypters, dass der Körper mit seinem Ka wieder vereinigt werde.

[6] Vgl. ausser den angeführten Stellen besonders die Reden von Abba Psote, *Vertus de St. Macaire*, *Ann. Mus. Guimet*, XXV, 162 und BUDGE, *Egyptian ideas of the future life*, 112.

tenbuches kennen, erhebliche Veränderungen erfahren. Dass das Gericht in der Halle des Osiris vor 42 Richtern stattfindet, hat wohl wenig zu besagen, denn offenbar ist doch Osiris als der oberste Richter aufgefasst worden, während die übrigen sowie so als seine Beisassen gedacht waren. Auffallender ist es hingegen, dass bei den Kopten nirgends von der Wage, auf der das Herz gewogen wird, die Rede ist. Statt dessen stellt sich ein Engel ein, der das Sündenverzeichnis des Beklagten in seinen Händen hält. Das kann ein christlicher Zug sein, selbstverständlich aber auch auf einer Weiterentwickelung der altägyptischen Vorstellungen beruhen, die in der langen Zeit seit der Abfassung der grossen Totentexte auf ägyptischem Boden stattgefunden hat. In den Engeln ohne Mitleid sieht AMÉLINEAU[1] wohl mit Recht die Dämonen der ägyptischen Totenbücher. Beide Gruppen tragen dieselben Attribute, die Lanze und die feurige Geissel.

Man könnte nun die Frage aufwerfen, ob denn wirklich die alte ägyptische Religion, soweit wir ihrem inneren Wesen und dem Geist ihrer kultischen Bräuche überhaupt nahekommen können, etwas von der düsteren, ausgesprochen lebensfeindlichen Art der Mönchsfrömmigkeit verrate. Dass die Ägypter wie kein zweites Volk der Erde ein Interesse für das jenseitige Leben gehabt haben, steht wohl ausser allem Zweifel. Die bedeutendsten Erzeugnisse der ägyptischen Baukunst sind Grabstätten, fast alle religiösen Urkunden von Belang sind Totentexte, das Höchste, was der Ägypter im Leben tun oder denken konnte, bezog sich auf das Jenseits. Und doch darf man die ägyptische Lebensauffassung, jedenfalls soweit wir sie kennen, kaum als eine pessimistische bezeichnen. Nach den Totentexten, die uns vorliegen, zu urteilen, hat der Ägypter dem jenseitigen Leben nicht mit Furcht oder Schrecken, sondern mit zum Teil sehr hochfliegenden Erwartungen entgegengesehen. Dabei dürfen wir freilich nicht vergessen, dass wir es hier mit den Anschauungen der höchsten Stände zu tun haben, mit dem Glauben von Menschen, die gewöhnt waren, auf der Sonnenseite des Lebens zu sein, die auch Mittel besassen, sich von den möglichen Gefahren und Unbill nach dem Tode loszukaufen. Die Vorstellung, dass das Loos der Vornehmen und Reichen auch im Jenseits ein besseres sein müsse als das des

[1] *R. H. R.*, XV, 83.

gemeinen Sünders, ist allen Völkern der Erde vertraut. Über die Seelenstimmung der Fellachen und des Kleinhandwerkers lernen wir aus den Totentexten so gut wie nichts.

G. ROEDER hat daraufhingewiesen, dass in einer Hinsicht die Dokumente des Mittelstandes ein ganz anderes Gepräge tragen als die der höheren Stände. Die letzteren sind voll von Versicherungen der gänzlichen Unschuld, von prahlerischen Aufzählungen der Tugenden und Verdienste der Betreffenden. Die spärlichen Denkmäler der niederen Schichten hingegen zeugen von einem tiefen, aufrichtigen Sündengefühl.[1] Der einfache Mann aus dem Volke hat somit gewiss nicht mit heiterer Ruhe der Verantwortung vor dem Totenrichter in der Halle der Gerechtigkeit entgegengesehen. Die Texte von der Reise des Sonnengottes in die Welt der Toten zeigen uns vielfach die Schreckensbilder primitiver Höllen- und Todesfurcht. Ungeheuer in Schlangengestalten speien Feuer auf die Kommenden, man sieht Menschenwesen, die bis an den Kopf in feurigen Seen versunken sind, andere werden von schleusslichen Dämonen zerhackt. Nun sind diese Wesen ursprünglich wohl nicht Menschen, sondern die dem Osiris und Re feindlichen Götter. Aber jedenfalls scheint »das Buch der Pforten» ihnen auch Menschen zugerechnet zu haben, die in ihrem Leben Feinde des Re, Lügner, Übeltäter, Schänder heiliger Geheimnisse gewesen sind.[2] Hier wird also ein deutlicher Ansatz zu einer ethischen Einstellung der Jenseitsvorstellungen sichtbar. Eine solche Tendenz liegt ja übrigens auch schon in den zur Osiriseschatologie gehörigen Texten vor.[3] Wie musste sich der arme Sünder, der doch sehr wohl wusste, dass es mit seiner Moral nicht zum besten stand, dass er die sakralen Verpflichtungen nur sehr schlecht erfüllt hatte, und der auch nicht die Mittel besass, die grimmigen Ungeheuer der Totenwelt durch magische Künste zu beruhigen, vor dieser Hölle gefürchtet haben! In der koptischen Frömmigkeit hat sich die finstere, traurige Stimmung der vielen Namenlosen, die im Dienste mitleidloser Herrscher und Grossgrundbesitzer harte Fronarbeit leisten mussten, die stets auf der Schattenseite des Lebens zu Hause waren, die eine ständige Sorge um ihr armseliges nacktes

[1] *Urkunden zur Religion des alten Ägyptens* (Jena 1915), XVIII.

[2] Vgl. E. W. BUDGE, *The Egyptian heaven and hell* (London 1906), II, 96 ff., 235; II, s. XII. [3] A. ERMAN, *Die ägyptische Religion*, 117.

Dasein hegen mussten, auch auf das Jenseits übertragen. Nur so scheint mir das uns so befremdliche Wesen der koptischen Mönchsreligion verständlich zu sein.

Freilich ist dabei der Einfluss des Christentums keinesfalls ausser Acht zu lassen. Das Christentum hat die sittliche Tendenz des Jenseitsglaubens kräftig gestärkt, es hat alles, was noch an Dinglichem oder Rituellen in der letzten Wertung des Menschenlebens geblieben war, ausgemerzt und alles allein auf die sittliche Leistung eines jeden gestellt. Es hat also sicher zunächst die Furcht vor dem Gericht erheblich verschärft, es hat aber auch beruhigende Momente mit hineingebracht. Besonders möchte ich da den Gedanken von dem Durchleiden der Schrecken des Gerichtes und der Hölle hier im Diesseits und die Überzeugung von der erlösenden Kraft dieses Leidens auf christlichen Einfluss zurückführen. Es ist nicht umsonst, dass die Mönchsväter sich gern den Spruch vorhalten: Selig sind die da Leid tragen. So war durch das Christentum zuletzt doch noch ein Strahl der Hoffnung in diese düstere Welt hineingefallen.

Seltsam fremd und wenig anziehend kommt uns diese Jenseitsreligion vor. Und doch hat ihre geistigen Kraft sich Denkmäler errichtet, die noch späten Geschlechtern staunende Bewunderung abringen. Eine vielverzweigte religiöse Institution von weltgeschichtlicher Bedeutung auch innerhalb des westlichen Christentums verdankt ihr ihren Ursprung. Aber auch die Frömmigkeit, die als das religiöse Grundkapital des Islams bezeichnet werden kann, ist in vieler Hinsicht Geist von ihrem Geiste. Ein jeder, der sich mit dem Leben und Denken der alten *Zuhhād* beschäftigt hat, wird ohne weiteres verstehen, warum wir hier so eingehend diese Mönchsreligion behandelt haben. Zunächst ist es aber unsere Aufgabe, zu zeigen, dass sie auch auf den Jenseitsglauben des Korans ihren Stempel gedrückt hat. Darum sind wir genötigt, noch einen Schritt weiter nach Osten zu gehen.

6. *Der syrischen Kirchen.*

Unter den Bezeichnungen für die mönchischen Asketen tritt in der syrischen Kirche schon früh[1] das Wort *'aḇūl* »der

[1] Vgl. darüber NESTLE, *Z.D.M.G.*, LVI, 562, ASSEMANI, *B. O.*, III, 1.

Trauernde» auf. RIEGER hat die Meinung vorgetragen, diese Benennung gehe auf einen jüdischen Mönchsorden *'abīlīǰn* zurück, der sich aus der Sitte des Trauerns um Jerusalem entwickelt hätte.[1] Wenn man die im Vorangehenden geschilderte Entwickelung der ägyptischen Mönchsfrömmigkeit in Betracht zieht, wird diese Meinung wenig wahrscheinlich. In der syrischen Kirche, die soviel von den Anschauungen und Gepflogenheiten des Urchristentums beibehalten hat, hat sich auch der tiefe Ernst des urchristlichen Jenseitsglaubens erhalten. Die überweltliche Einstellung des ganzen Lebens, die starke Bedeutung besonders des Gerichtsgedankens tritt uns in den ältesten Denkmälern syrischen Kirchenglaubens entgegen. Man lese zum Beispiel die syrische Didaskalie. »Die Erwartung des einstigen Endes der Welt und des allgemeinen Gerichtes spielt in den Gedanken des Verfassers und in dem praktischen Leben seiner Gemeinde eine grosse Rolle.» Dem Christen ziemt daher nur eine ernste, würdige Lebensführung. Selbst seine »Feste und Freuden» muss er in »Furcht und Zittern begehen».[2] Auch APHRAATES weilt gern bei dem Gedanken an den fürchterlichen Tag des grossen Gerichtes, schwungvolle Schilderungen dieses Tages gehören zu den Prachtstücken seiner homiletischen Kunst.[3] Der hohe Wert, der besonders in der syrischen Mönchsfrömmigkeit der Furcht vor dem Gericht beigelegt wird, könnte somit als eine Nachwirkung urchristlicher Stimmungen betrachtet werden, wie ja auch das syrische Mönchstum selbst, mag man auch jene *bᵉnē kᵉjāmā* auffassen wie man will,[4] wahrscheinlich selbständige, von Ägypten unabhängige Anfänge aufzuweisen hat. Und doch, wenn man den gewaltigen Einfluss betrachtet, den das ägyptische Mönchstum auf die syrische Kirche ausgeübt hat und vor allem die Rolle, welche die mönchische

[1] *Z.D.M.G., LVII,* 747. Das Weinen als ein fester asketischer Brauch kommt im Judentum erst im Mittelalter vor in der mystisch asketischen Literatur, die offenbar unter muslimischem Einfluss steht. Vgl. J. L. PALACHE in *Z.D.M.G.,* LXVI, 251 ff. Dass schon früher das Weinen zusammen mit dem Fasten und Wachen dann und wann (z. B. *Sanhedr.* 104 b) erwähnt wird, beweist natürlich nicht, dass diese Übung damals schon annähernd dieselbe Bedeutung wie im koptischen und syrischen Christentum gehabt hat.

[2] ACHELIS, *Die syrische Didaskalie,* 316, 103 f.

[3] BERT, *Aphraates Homilien, T. U.,* III, H. 3–4, 89 ff., 98 f.

[4] Vgl. BURKITT, *Early eastern Christianity,* 129 ff., H. KOCH in *Z. N. W.,* 1911, 37 ff.

Erbauungsliteratur in Übersetzungen und direkten Nachbildungen dort gespielt hat, wird man von vorn herein nur erwarten, auch die Grundstimmung der koptischen Mönchsfrömmigkeit in Syrien zu finden und man wird dann unbedingt in unseren syrischen *'abīlē* die immer weinenden Büsser der koptischen Mönchslegende erkennen müssen.

Das Weinen und die Trauer nimmt nun in der kirchlichen Frömmigkeit Syriens überhaupt eine hervorragende Stellung unter den christlichen Tugenden ein.[1] Das syrische *Testamentum Domini* zählt in folgender Weise die geistlichen Tugenden auf, die in der letzten Zeit schwinden werden: Trauer (*'eḇlā*), Demut, Friede, Sanftmut, Armut, Barmherzigkeit, Weinen (*bekjā*). Wenn ein Christ sich in frommen Werken hervortun will, soll der Presbyter die Fortschritte, die er macht, beurteilen nach folgenden Anzeichen: Seufzen, Weinen, eifriges Rufen, Schweigen, Trauer, Geduld, Abgezehrheit des Gesichtes.[2] Der Fromme »übt die Werke des Geistes», schreibt *Īšōʿjahb,* »wenn er trauert (*kad ḥa'ēš*), wenn er mit Trauer spricht, wenn er die Vergeltung der Schäden (*puʿamīṯā dᵉ suẓpānē*) trägt, wenn er sich abmüht, Gutes zu tun besonders an den Söhnen Gottes».[3]

Aber selbstverständlich sind es vor allem die Mönche, die sich diesen düsteren Andachtsübungen hingeben sollen. Als der Patriarch *Īšōʿjahb* von Adiabene in einem Kloster eine Schule einrichten wollte, baten ihn die Mönche davon abzustehen. Neque enim aiebant, est hoc Monachorum opus, ut in cellis nostris sedentes audiamus cantiones et sonos et tripudia puerorum . . . Nos enim ad fletum et luctum vocati sumus in recessu cellarum nostrarum.[4] Weinen und Trauern sind die eigentlichsten Werke der Mönche. Die Frommen sind auch diesem Ideal mit rühmlichem Eifer nachgegangen. Die syrischen Mönchsviten sind noch mehr weinerlich als die koptischen. Der leidenschaftlichen Art der syrischen Religiosität, von der schon *Lukians* Schrift an vielen Stellen zeugt, mag diese Äusserung der Frömmigkeit besonders zugesagt haben. Der Mönch

[1] Vgl. J. A. WENSINCK, *Über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens* in *Festschrift für Eduard Sachau* (Berlin 1915) 26 ff.

[2] *Testamentum Domini,* ed. RAHMANI, 10, 72.

[3] *Epistolae Isojahbi,* C. S. Ch. O., Syr., LXII, 7.

[4] ASSEMANI, *B. O.,* III, 1, 126.

Johannes schloss sich Tage lang in seiner Zelle ein und verbrachte die Zeit mit Wachen und unaufhörlichem Gebet. Dies alles erweckte in seiner Seele »die Betrübnis des Herzens, strömende Tränen und vieles Weinen bei Tag und bei Nacht, so dass ihm vom vielen Weinen die Augenwimpern abfielen».[1] Der heilige *'Abbai* weinte immer und wenn er reden musste, so tat er es unter Tränen. Der Grund seiner Trauer war der Gedanke an die doppelte Vergeltung: die Seligkeit der Frommen und die Strafe der Gottlosen.[2] Vor allem ist das Weinen die Begleitung zu den täglichen Rezitationen und Gebeten der Mönche. Der heilige Abraham verbrachte die Nacht aufrecht stehend indem er sein Officium las (*mešammēš*), eifrig betete und weinte.[3] »Das Weinen» wird geradezu als technischer Ausdruck für diese nächtlichen Andachtsübungen gebraucht. Mar Simeon hielt sehr streng auf den Eifer für die geistigen Werke. Ein paar Mal erlaubte er den Brüdern zu ruhen, er selbst aber zog sich in seine Zelle zurück, »um das Evangelium zu rezitieren» und »weinte so bis zum Morgengrauen.»[4]

So fanden auch die arabischen Eroberer die syrischen Mönche. *Al-Kuṭajjir* singt von den »Mönchen Madjans und denjenigen die ich besuchte, weinend sitzend aus Furcht vor der [jenseitigen] Strafe»;[5] und noch später hat *ʿAbdallāh al-Hāšimī* die Mönche beobachtet, wie sie in der Osterwoche »mit blossen Füssen in Sack und Asche stehen, in einem fort viel weinen, indem die Tränen von ihren Augen strömen. Dazu schluchzen sie in sonderbarer Zerknirschung».[6]

Den Frommen, die die rechte Begabung besassen, ist freilich diese harte Disziplin zuletzt ein sanftes Joch geworden. Das methodisch geübte Weinen ist, wie es bei so vielen anderen asketische Exerzitien der Fall war, häufig zu einem Mittel geworden, in jenen wunderbaren Zustand der Ekstase zu geraten, der ebenso reich an unaussprechlichen seelichen Lustgefühlen ist wie arm an klaren Vorstellungen und Gedanken: »Wisset, Brüder, dass es nichts Lieblicheres auf Erden gibt als die Freude, die aus der Zerknirschung entsteht», versichert *'Afrēm*. »Ist wohl einer von euch durch diese Freude der Tränen erleuchtet worden? Wenn einer, der die Süssigkeit

[1] JOHANNES VON EPHESUS in *Anecdota Syriaca*, II, 24.
[2] Ibid., II, 120 f. [3] Ibid., II, 67. [4] Ibid., II, 47: vgl. II, 141 usw.
[5] CHEIKHO, *al-Naṣrānijja*, 196 f. [6] *Risāla*, (London 1885), 19 f.

der Tränen erfahren hat, sich dem Gebet hingibt, wird er wünschen, von der Erde erhöht zu werden. In dieser Stunde ist er auch ganz ausser dem Körper, ausser der ganzen Welt, sein Wandel ist nicht mehr auf Erden.»[1] Es mag diese Umwandlung der Bussübungen in eine mystische Praktik nichts Ungewöhnliches gewesen sein, die *'Urḥā dᵉdajrānūṯā* des ISAAC VON NINIVE berichtet uns oft darüber. Aber ihren Ursprung hatten sie doch in Stimmungen, die von der mystischen χαρά von Grund auf verschieden waren, und in der Hauptsache blieb dieser Grundcharakter auch in der syrischen Kirche gewahrt. Es ist die Furcht vor den eigenen Sünden, dem bevorstehenden Gericht, der ewigen Strafe, die die Tränen der Büsser fliessen macht.[2] Der heilige Thomas wohnte in einer Höhle und weinte Tag und Nacht, denn er sagte: »Die ganze Sorge meines Lebens habe ich den vergänglichen Dingen, die zu diesem irdischen Körper gehören, gewidmet; das Leben ist vergangen, der Tod naht, das Verderben (*ḥᵉḇālā*) kommt, das Gericht ist da (*'adrēk dīnā*).»[3] Und ein anderer Virtuose in der Kunst der Tränen, »weinte und klagte wie ein Schakal und heulte jämmerlich wie ein Schakalenweibchen» über »sein vergeudetes Leben, seine Sünden, das kommende Gericht, das bevorstehende Ende des Lebens, das schreckliche Gericht der Gerechtigkeit».[4] Die Ankunft Christi, die ein beliebtes Thema der Erweckungspredigt bildet, bedeutet hier nicht die ersehnte Zeit, wo die bedrückten Gläubigen ihr Haupt erheben dürfen, es ist ausschliesslich an die Ankunft des Richters gedacht. Der Fromme wagt nie, sich mit ganzem Herzen der frohen Hoff-

[1] *Op. Gr.*, II, 55.
[2] WENSINCK, a. a. O., 34 f., vermutet, dass die asketische Übung des Weinens sich als eine Art Ersatz aus der Sitte der Totenklage, die im Christentum und Islam verboten worden war, entwickelt hat. Das scheint mir jedoch wenig wahrscheinlich. Wir kennen tatsächlich einen Ritus, der sich von der Totenklage ableitet. Das ist die Tamuz-Adonisklage mit ihren vielen westlichen Verzweigungen (vgl. darüber neuerdings G. NECKEL, *Die Überlieferung vom Gotte Balder*, (Dortmund 1920, 155 ff., 166)). Ich brauche nicht näher auszuführen, wie grundverschieden dieser volkstümliche Ritus von dem hier behandelten asketischen Brauche ist. Er wird wie die eigentliche Totenklage fast ausschliesslich von Frauen gepflegt. Wenn Männer an ihm teilnehmen, kleiden sie sich zuweilen wie in Bayern, in Frauentracht. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte*, I, 411.
[3] *Anecdota Syriaca*, II, 90. [4] Ibid., II, 108, vgl. auch II, 69.

nung hinzugeben. In ergreifenden Worten schildert *'Afrēm* diese Stimmung. Eines Morgens früh in Edessa erwachte er und erblickte über sich den Himmel mit seinen strahlenden Sternen. Da kommt ihm der Gedanke, wie die Gerechten einst leuchten werden wie die Sonne. Doch plötzlich erinnert er sich τῆς φοβερᾶς ἐκείνης ἐλεύσεως τοῦ Χριστοῦ. Sogleich fängt sein Gebein an zu zittern, ein jäher Schreck jagt ihm durch Leib und Seele, er fängt an zu weinen und zu seufzen und vor grosser Not ruft er aus: πῶς ἐγὼ ὁ ἁμαρτωλὸς εὑρεθῶ ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ τῇ φοβερᾷ.[1]

In den finstersten Farben malt der Fromme sich seine Sündhaftigkeit aus. Es gehört zum mönchischen Anstand, dass man von sich selbst in der Rede und besonders auch in der Schrift nur in den möglichst erniedrigenden Prädikaten als »dem Sünder», »dem Unwürdigen», »dem Geringen» usw. spricht, eine Sitte, die die muslimischen Asketen später ebenfalls angenommen haben. Wenn *'Afrēm* an seine heimlichen Sünden denkt, ruft er weh über sich selbst und preist die Ungeborenen glücklich, die das Licht des Tages nie geschaut haben.[2] Es gilt mit allen Mitteln, das Sündengefühl anzustacheln, denn aus ihm erwächst die rechte Furcht vor dem Gericht und aus der Furcht kommen die Tränen, die die Seele reinigen, die Sünden abwaschen und das Höllenfeuer auslöschen. Besonders *'Afrēm* redet an vielen Stellen von dieser expiatorischen Kraft der Tränen. »Heilig und rein sind die Tränen vor Gott, denn σμήχουσιν ἀεὶ ψυχὴν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν, καταρίζουσιν αὐτὴν ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν.»[3] Er bittet Gott um die Gabe der Tränen ὅπως ἂν ἐξαλειφθῇ τὸ μέγα γραμματεῖον ἐν δάκρυσιν ὀλίγοις καὶ κατασβεσθῇ ἐκεῖ δι' ὀλίγου κλαυθμοῦ τὸ πῦρ τὸ καιόμενον. Εἰ γὰρ ἐνταῦθα κλαύσω ἐκεῖσε ῥυσθήσομαι τοῦ πυρὸς τοῦ ἀσβέστου.[4]

Es gibt wohl kaum eine zweite Form des Christentumes, in der die evangelischen Gedanken der Sündenvergebung und der Gotteskindschaft so gänzlich ausgelöscht wären, wie in dieser syrischen Mönchsreligion. Die Vergebung hat sich der Fromme durch lebenslange Reue und Selbstpeinigung aus eigener Kraft zu verdienen. Es gilt, sich vor dem grimmigen Herrscher möglichst klein zu machen, denn an der Unterwürfigkeit und an der servilen Selbstvernichtung des Menschen

[1] *Op. Gr.*, I, 159. [2] *Op. Syr.*, II, 352. [3] *Op. Gr.*, II, 55.
[4] Ibid., I, 154.

hat er sein Wohlgefallen und wird zur Nachsicht bewogen: πενθήσωμεν νὺν ἵνα παρακληθῶμεν, ἡσυχάσωμεν ἐν ταπεινοφροσύνῃ εἰς τὰ κελλία ἡμῶν, ὅπως ἴδῃ ὁ κύριος τὴν ταπείνωσιν ἡμῶν καὶ τὸν κόπον καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν πάσας τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.[1] Der Gottesbegriff kommt in der Tat demjenigen des Islams ganz nahe. Hier ist nicht Vater und Kind, sondern Herr und Sklave, Gott ist *rabb*, der Mensch *'abd*.

Auch wird das sittliche Verhalten nicht durch Liebe und Vertrauen, sondern fast ausschliesslich durch Belohnung und Strafe bedingt. Der religiöse Eudämonismus wird unverhohlen ausgesprochen. »Kommt alle, die ihr den ewigen Strafen entgehen und das ewige Leben erben wollt», so leitet *'Afrēm* seine Busspredigt ein.[2] Aber ganz besonders charakteristisch ist für die Syrer ebenso wie für den Koran die direkte Motivation der guten Werke mit der Furcht vor dem Gerichtstage. Im Gedanken an das Gericht soll man Gutes tun an Witwen und Waisen, Fremden, Armen und Gefangenen.[3] In den Gedichten *Balais* wird die Ermunterung zu den guten Werken stets mit dem Hinweis auf den jüngsten Tag motiviert. »Wohl den Fastenden am Tage der Auferstehung!» (XLIV 17—18). »Im Fasten und Gebet, im Wachen und Anbeten wollen wir eifrig sein so lange es uns möglich ist, damit wir am jüngsten Tage würdig werden, das Himmelreich zu erben» (LXI 7—12).[4] Besonders zum Almosengeben wird unter Hinweis auf die jenseitige Rechenschaft aufgefordert. »Die Almosen werden zu einer Brücke (*gešrā*) für ihre Geber über die Furt durch das Feuer (*bᵉmaʿbartā dᵉnūrā*) und den tiefen Schlund, (*peḥtā*) der zwischen den beiden Seiten klafft, überschreitet (*ʿᵉbar*) leicht, wer sein Eigentum unter die Armen verteilt.»[5] Die Stelle ist interessant, auch weil sie die persische Vorstellung von der Seelenbrücke, die auch sonst den syrischen Vätern bekannt gewesen zu sein scheint[6], ganz deutlich durchschimmern lässt.

[1] Ibid., II, 168. [2] *Op. Gr.*, I, 28. [3] Ibid., III, 371. [4] K. V. ZETTERSTÉEN, *Die Gedichte Balais;* vgl. auch LIII, 1—6, LXIII, 3—4.
[5] Brief des *Jaʿkōḇ von Sᵉrūg*, FROTHINGHAM, *Stephen bar Sudaili*, (London 1889) 15.
[6] Ein anderes Exempel gibt *Balai*, XXIV, 10—12 (ed. ZETTERSTÉEN, 21, »Dein Körper und dein Blut, o Herr, sei uns eine grosse Brücke, durch die wir aus dem Brande der Flammen errettet werden»: ein drittes aus *'Afrēm* bei BURKITT, *Early eastern Christianity*, 103.

Das Almosengeben ist das vornehmste der guten Werke, es ist die religiöse Tugend κατ' ἐξοχήν, weil gerade der Reichtum und das Kleben an den Gütern der Welt den Menschen am häufigsten vom Wege des Heils zurückhält. Diese Gedanken sind freilich den weltflüchtigen Frommen des Christentumes immer vertraut gewesen. Eine nähere Betrachtung ihrer Bedeutung und ihrer erbaulichen Anwendung in der syrischen Frömmigkeit deckt indessen eine überraschende Verwandtschaft mit der koranischen Anschauung auf. Vom dem Flitter, dem falschen Glanz des irdischen Reichtumes reden die syrischen Schriftsteller mit Vorliebe. Für den erweckten Menschen wird das irdische Gut »wie die Herrlichkeit, die man im Traume sieht und die man beim Erwachen für Nichts achtet», schreibt *Ja'kōb von Serūg*.[1] An den vergänglichen Gütern (*kenjānē 'ābūrē*, vgl. das koranische *'āǧila*) darf der Christ nicht hängen.[2] Der törichte Weltmensch »teilt und begehrt mehr zu empfangen (*wadnēsaḇ šā'el jaṯīrā*) und der Tod löscht es aus und gibt ihm drei Ellen Raum im Grabe» (*bašjūl*) singt *'Afrēm*.[3] »Euch beherrscht das Streben nach mehr bis ihr die Gräber besucht», sagt der Koran (102: 1—2).[4] Der heilige Abraham war schon siebzig Jahre alt, als er das Wort des Evangeliums hörte, dass, wer alles um des Herrn willen verlässt, es hundertfältig wiederempfangen wird. Da sprach er: »Was für Gewinn habe ich von Kindern, Weib und aller Welt ausser, dass ich mein Leben in Eitelkeit (*serīkūṯā*) verbracht habe, meine Zeit vergeudet, meine Tage unnütz und schlecht verwendet habe? Schon bin ich an der Pforte des Todes angelangt. Wer wird mich im Gericht verteidigen, wer wird mich von meinen Sünden befreien?»[5] Man beachte hier besonders die übrigens oft wiederkehrende Zusammenstellung »Kinder, Weib, Reichtum» (die wohl ursprünglich auf Mt. 19: 29 zurückgeht). Man versteht es am besten, warum auch Muhammed in ähnlichen Zusammenhängen Weib und Kind zu den verlöckenden irdischen Gütern zählt[6], wenn es klar wird, dass

[1] FROTHINGHAM, 11.
[2] *Synodicon orientale* (Syn. 585, can. XIII) ed. CHABOT, 149.
[3] *Carmina Nisibena,* LXXIV, 97—98, ed. BICKELL, 139.
[4] Diese Übersetzung von *Beiḍāwī* als zweite angeführt, ist vorzuziehen.
[5] *Anecdota Syriaca*, II, 66.
[6] Vgl. oben S. 243, ferner 18: 46, 26: 88, 34: 34.

er sich hier einer in der erbaulichen Sprache eingebürgerten Formel anschliesst. Es bedeutet doch nicht für ihn wie für die Mönchsfrommen das häusliche Glück an sich ein Hindernis für ein göttliches Leben und er hat ja auch an vielen Stellen Weib und Kind zu den köstlichsten Gottesgaben gerechnet.

Besonders charakteristisch für diese Literatur sind die Varianten über das Thema vom törichten Reichen, das als Bekehrungsmotiv verwertet wird. Ein Beispiel der Nichtigkeit und Vergänglichkeit irdischen Glückes wird dem Weltmenschen vor die Augen gestellt, um ihn zur Besinnung zu bringen. Achelides sieht die Leiche eines Mannes, den die Wellen an das Ufer gespült haben und erfährt, dass er einst ein reicher Kaufmann war; da denkt er bei sich selbst: »Von diesem Manne sagt man, dass er reich war und klug in geschäftlichen Dingen. Was für einen Nutzen oder Gewinn hatte er von seinem Tun und all seinem Reichtum? Das Ende von allem, der bittere Tod hat ihn erreicht. Warum sollte nicht auch mir etwas ähnliches zustossen können?»[1] Thomas der Armenier war der Sohn eines reichen und vornehmen Mannes. Seine Bekehrung wird dadurch eingeleitet, dass er in Betrachtungen versinkt über das Schicksal seines Vaters, wie er einst so reich und mächtig war und doch »blieb ihm zuletzt nichts weder von seiner Familie (*kullēh bajṯēh*) noch von seinen Schätzen noch von seinem Reichtum und seiner Macht, nur seine Sünden blieben ihm». Wenn nur er selbst dies alles gewönne, was würde es ihm wohl eintragen ausser Gehenna und ewiger Strafe) *tašnīkā dal'ālam*)?[2] Das »ubi sunt qui ante nos» ist von altersher ein beliebtes Thema für die syrischen Prediger. »Besinne dich, mein Lieber, überlege und bedenke in deinem Geiste, wer von den den früheren Geschlechtern in dieser Welt zurückgelassen ist, der da bleibe in Ewigkeit. Der Tod hat die früheren Geschlechter hinweggeführt, die starken und kräftigen und weisen».[3] Wer von dem Glanze irdischer Herrlichkeit noch bestört ist, der möge das Ende der Grossen und Machthaber dieser Welt betrachten. »Ich fragte», sagt *'Afrēm,* „die Gerechtigkeit: Wem gehört dieses Grab und wer ist es, der hier ruht· so verwandelt, dass er nicht mehr erkannt werden kann? Und die Gerechtigkeit gab mir zur Antwort: Hier liegt

[1] I. A. WENSINCK, *Legends of eastern Saints*, 24.
[2] *Anecdota Syriaca*, II, 158. [3] *Aphraates,* BERT, 355.

begraben ein leuchtender König. Komm und siehe seine Demütigung! Neben ihm liegt ein Bettler begraben, siehe wie der eine nicht von dem anderen zu unterscheiden ist.»[1] Je höher der Herrscher, umso eindringlicher die Predigt der Vergänglichkeit, die uns sein Schicksal vorhält. Πόσοι ἦρξαν τῆς οἰκουμένης ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, καὶ πάντες ἐπὶ χώματος καθεύδουσιν καὶ οὐδεμία διαφορὰ ὀστέων βασιλικῶν παρὰ τῶν τοῦ αἰχμαλώτου.[2] Wir haben oben[3] gezeigt, wie dieses Motiv bei dem ʿibāditischen Dichter *ʿAdī b. Zeid* gerade den Mittelpunkt seiner religiösen Gedankenwelt bildet und daran erinnert, dass es auch im Koran eine bedeutende Rolle spielt. Unermüdlich ermahnt Muhammed die stolzen Mekkaner, das Schicksal der mächtigen Völker der Vorzeit zu bedenken: »Reisten sie nicht auf der Erde umher und sahen wie sich das Ende gestaltete (*al-ʿāḳiba*) für diejenigen, die vor ihnen lebten, die jedoch mächtiger als sie selbst waren?» (35:45, 30:8, 22:45, 6:6, 9:70, 19:75, 40:82–83). Neben dem Unglauben der prophetischen Verkündigung gegenüber ist es vor allem die Hybris, der Stolz auf die eigene Macht und den Reichtum, welcher das Gottesurteil heranzieht. *ʿĀd* war hochmütig auf Erden ohne Grund. Sie sagten, »wer ist gewaltiger an Macht als wir?» (41:14). Es handelt sich hier nicht nur um eine Verwandtschaft der religiösen Stimmung, sondern offenbar um einen bestimmten Redetypus, sogar um traditionelle Bilder, die die religiöse Sprache sich geschaffen hatte. Wir sahen im Vorangehenden, wie in den Versen der Dichter oft von hohen Burgen mächtiger Völker und Fürsten die Rede war. Auch dieser Zug kehrt im Koran wieder. Muhammed redet davon, wie *ʿĀd* in »frohem Übermut» (*taʿbaṭūna*) d. h. in sorglosem Weltsinn — Stolz und mutwilliges, gedankenloses Frohsein ist eben das Kennzeichen der Unfrommen — sich Denkmäler und Burgen auf den hohen Bergen erbaut, als dächten ihre Bewohner ewig zu leben (26: 128—29), oder wie *Ṯamūd* »in fröhlicher Zuversicht» (*fārihīna* vgl. *Beiḍāwī* zur St.) seine Wohnungen im Felsen erbaut (26: 149). »Wie viele Städte zerstörten wir nicht, weil sie ungerecht waren, sodass sie umgestürzt liegen über ihre Pfeiler! Wie viele verwüstete Bronnen und hohe Burgen!» (22: 44 vgl. auch 4: 80).

[1] *Op. Syr.*, III, 277. Vgl. dazu die Legende von *al-Nuʿmāns* Bekehrung. *ʿAdī b. Zeid* lässt ein Grab, an dem sie vorbeigehen, dem König die Ermahnung singen: »O ihr trabenden Reiter, die ihr euch auf der Erde eifrig abmüht. Wie ihr jetzt seid, so waren wir einst, wie wir jetzt sind, so werdet ihr einst werden.» *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 442. Die Versen waren weitberühmt und sind später durch die *Disciplina clericalis* (Exempl. XXXII, ed. HILKA-SÖDERHJELM, 48) auch dem Abendlande bekannt geworden.

[2] *ʾAfrēm, Op. Gr.*, III, 122. [3] S. 45 f.

Sehr beliebt sind die erbaulichen Erzählungen von den Gottesstrafen, die den trotzigen und gottlosen Reichen getroffen haben. Nahe dem Platze, wo sich der heilige Abraham aufhielt, lebte ein mächtiger Mann, ein »unreiner» und gottloser Mensch, der den Armen Angst und den Witwen und Waisen Seufzen verursachte. Wenn sich die Bedrückten bei dem Heiligen über ihn beklagen, warnt ihn dieser vor dem Gericht Gottes, der Reiche aber kehrt sich nicht an seine Worte. Da brannte in der Nacht sein Haus ab und wurde zusammen mit vielen Kostbarkeiten in Asche gelegt. Der Mann selbst wurde krank und starb binnen zehn Tagen. All sein Gut, das noch übrig geblieben war, ging verloren. Weingärten und Äcker voller Bäume und Früchte, so weithin sie sich erstreckten, wurden in zwei Jahren verwüstet. Was übrig blieb, wurde seiner Familie entwendet. Von den Sklaven starben einige, andere entflohen.[1] Muhammed verwendet mehrmals dasselbe Motiv in einer Form, die zwischen dem erbaulichen Exempel und dem Gleichnis steht. Er erzählt 68: 17–32 von den Besitzern eines Gartens (*ʾaṣḥāb al-ǧanna*). Die trafen am Abend die Übereinkunft, bei der bevorstehenden Lese keinen Armen in den Garten einzulassen. In derselben Nacht aber wurde der Garten durch eine Heimsuchung Gottes verwüstet. Dasselbe Thema von dem Garten »von Bächen durchflossen, mit Palmen, Trauben und allerlei Früchten ausgestattet», der vom Gewittersturme verwüstet wird, kommt auch 2: 268 zur Anwendung. Eine dritte Variante des Gartenmotives wird von Saba erzählt; die Strafe wird hier durch eine Überschwemmung bewerkstelligt (34: 14–16). Es ist für diese Anschauung bezeichnend, dass Muhammed den biblischen Korah (*Kārūn*), von dessen grossen Schätzen der Talmud zu erzählen weiss, zu einem solchen trotzigen Reichen macht und dabei seine kultische Empörung ganz übersehen hat. Vergebens ermahnt ihn

[1] *Anecdota Syriaca*, II, 39 f.

sein Volk: Sei nicht ausgelassen[1] (*lā tafraḥ*), denn siehe, Gott liebt nicht die Ausgelassenen. Suche mit dem, was dir Gott gab, dass zukünftige Heim (*al-dār al-'āḫira*) (28: 76—7).

Muhammed hat sonst wegen des offenbarungsgeschichtlichen Zusammenhanges, in den er die Gottesgerichte hineinstellt, öfter den Untergang der gesamten Völker als den der einzelnen Machthaber im Auge. Bei den Syrern ist das Umgekehrte der Fall. Doch haben auch die syrischen Predikanten es oft verstanden, den Eindruck ihrer Bussreden mit den warnende Beispielen der Völkergeschichte zu verstärken. So z. B. *'Afrēm:* πόλεις κατεπόθησαν καὶ τόποι ἠρημώθησαν ἀπὸ ὀργῆς τοῦ θεοῦ, καί οὐδὲ οὕτως ἐδειλιάσαμεν.[2] Aus *'Adī b. Zeid* kann man ersehen, wie beliebt das Thema von den Gottesurteilen in der ostsyrischen Kirche gewesen sein muss. Für uns besonders wichtig ist die Tatsache, dass das, was ich oben die offenbarungsgeschichtliche Anwendung des Motives genannt habe, auch den Syrern vertraut gewesen ist. In der Schatzhöhle wird gelegentlich der Entstehung des Götzendienstes in der nachsintflutlichen Menschheit gesagt: »Und in den Tagen des Nahor, in seinem siebzigsten Jahre, als Gott sah, dass die Menschen die Götzen anbeteten, da geschah ein grosses Erdbeben (*zau'ā rabbā*). Und sie taumelten alle rückwärts und alle ihre Gebäude wurden umgeworfen und stürzten ein. Aber sie achteten nicht darauf in ihrem Herzen, sondern vermehrten nur wiederum ihre Schlechtigkeit.» — »Und im hundertsten Jahre Nahors, als Gott sah, dass die Menschen ihre Kinder den Dämonen opferten und die Götzen anbeteten, öffnete Gott den Verwahrungsort des Windes und die Pforte des Sturmes und eine Windsbraut ging über das ganze Land. Sie stürzte die Bilder und die Altäre der Dämonen um, trieb die Götzenbilder und die Opferaltäre zusammen und häufte grosse Hügel über sie bis auf diesen Tag. Diese Windsbraut nennen die Lehrer

[1] Das ist wieder ein expressives Wort, charakteristisch für diese Anschauung, nach der die Fröhlichkeit, die Nichtbeachtung (*ġafla*) der künftigen Vergeltung und der Übermut das Wesen der Gottlosen kennzeichnet. Ganz im Sinne Muhammeds erklärt *Beiḍāwī* (II, 224): »Sei nicht fröhlich (*lā-tabṭar*), die Freude (*faraḥ*) an der Welt wird überhaupt gemissbilligt, weil sie eine Folge der Liebe zu ihr ist und weil sie Zufriedenheit mit ihr und Vergessen ihrer Vergänglichkeit bedeutet.»

[2] *Op. Gr.*, I, 42.

die Windsflut »(*ṭaupānā d'erūḥā*)».[1] Zu bemerken ist nicht nur, dass die Katastrophen hier wie oft im Koran als Strafgericht wegen Unglaubens und Götzendienstes erfolgen, sondern vor allem, dass auch die Ausführung des Motives sehr an den Koran erinnert. Erdbeben und Orkan (letzteres z. B. 41: 15, 17: 70 f., 29: 39) sind (neben dem »Donnerschlag») auch bei Muhammed die Strafen, die die ungläubigen Völker vernichten. Zu der Phrase, »sie vermehrten nur ihre Schlechtigkeit» vergleiche man z. B. Sur. 17: 84.

Im Gegensatz zur Wachsamkeit, der Furcht und dem daraus entstehenden Kampf um das Heil, welches durch gute Werke errungen werden soll steht die ἀμέλεια, die Sorglosigkeit, Unachtsamkeit und Nachlässigkeit der Gottlosen. Am jüngsten Tage stehen die beiden Scharen der Seligen und der Verdammten als οἱ ἀγωνιζόμενοι resp. οἱ ἀμελοῦντες einander gegenüber.[2] So steht oft ἀμέλεια (syrisch *mahm'jānūṭa*, *rafjūṭā*) als Bezeichnung für den Zustand der Unfrommen überhaupt. Οὐαὶ ἡμῖν, ὅτι ἀπολέσαμεν τὰς ἡμέρας ἡμῶν ἐν ἀμελείᾳ πολλῇ so klagen die Bussfertigen.[3] »An die Sünde, die ich in meiner Nachlässigkeit (*b'jad rafjūṭī*) begangen habe und an die Strafe, die meiner deswegen wartet, denke ich, und der jähe Schrecken fährt durch mein Gebein, Angst und Furcht fallen über mich her. . . . Jugend und Alter habe ich in Nachlässigkeit (*rafjūṭā*) verlebt.»[4] Dass die Nachlässigkeit, deren sich der ἀμελής schuldig macht vor allem in der Nichtbeachtung der künftigen Vergeltung besteht, darüber belehren uns zahlreiche Stellen. So erklärt *'Afrēm* von dem, der in solcher negligentia lebt: Οὐ γὰρ συγχωρεῖ ἐν νῷ λαβεῖν τάς ἐσομένας ἀμοιβὰς μετὰ τὴν τοῦ βίου ἔξοδον . εἰ ἔτι καὶ ἀκούσῃ ὁ ἀμελὴς τῶν γραφῶν διαγορευούσων περὶ τῶν μετὰ τοῦ θανάτου κολάσεων so meint er, dies gelte anderen, nicht ihm.[5] Daher ist besonders der Gedanke an den Tod dafür geeignet aus der Sorglosigkeit aufzurütteln, durch ihn δυνησώμεθα τῆς πονηρᾶς καὶ ματαίας συνηθείας καὶ ἀμελείας ἀποστῆναι.[6]

In ganz ähnlicher Bedeutung verwendet Muhammed das Wort *ġafala* Subst. *ġafla*. Wenn im Koran einigemal das Wort zur Bezeichnung eines wenigstens scheinbar nicht selbstver-

[1] C. Bezold, *Die Schatzhöhle, syrisch und deutsch*, 132, 134.

[2] *'Afrēm*, *Op. Gr.*, I, 31. [3] Ibid., II, 144, vgl. I, 216 usw. [4] *Op. Syr.*, II, 350, 352. [5] *Op. Gr.*, III, 115. [6] Ibid., III, 273.

schuldeten Nichtwissens gebraucht wird, (7: 171, 6: 157) so hat es doch in den meisten Fällen offenbar die Bedeutung einer tadelnswerten Unachtsamkeit, Nachlässigkeit oder Sorglosigkeit (z. B. 12: 3, 28: 14, 24: 23). Als Terminus der religiösen Sprache bezeichnet das Wort oft überhaupt den Zustand der Ungläubigen: 'Rufe deinen Gott an in Demut und Furcht . . . und sei nicht einer von den *ġāfilīn* (7: 204). Die Ungläubigen sind die, »denen Gott Herz, Gesicht und Ohr versiegelt hat. Diese sind die *ġāfilūn* (16: 110)». Aber im besondern ist die *ġafla* die Nichtbeachtung der künftigen Vergeltung, des bevorstehenden Gerichtes. »Die Abrechnung naht den Menschen, sie aber wenden sich in *ġafla* ab (21:1).» »Warne sie vor dem Tage des Jammers, wo die Sache abgemacht sein wird während sie in *ġafla* dahinleben und nicht glauben» (19: 40). Wenn die Seele vor Gottes Gericht geladen wird, sagt man zu ihr: »Du hast dies nicht beachtet (*kunta fi ġaflatin min hādā* 30: 21). Derselbe Gedanke dürfte den Stellen zu Grunde liegen, wo es von den Ungläubigen heisst, dass sie Gottes Zeichen d. h. vor allem seine Offenbarung nicht beachten (*'an 'ājātinā ġāfilūna*), weil die Offenbarung an erster Stelle die Verkündigung der doppelten jenseitigen Vergeltung zum Inhalt hat (10: 7, 92 7: 132). Die Nichtbeachtung erstreckt sich demnach auch auf das künftige Leben überhaupt: »Sie kennen nur das Äussere des irdischen Lebens und beachten nicht das Zukünftige (*wa-hum 'an al-'āḫira hum ġāfilūna* 30: 6). Dass dieser Gebrauch von *ġafala* mit der religiösen Sprache der syrischen Kirche zusammenhängt, lässt sich wohl kaum bestreiten.

Ein pietistischer, ja finsterer Ernst kennzeichnet diese syrische Frömmigkeit. Lachen, besonders lautes Lachen, Fröhlichkeit, Scherz, Redseligkeit, gemütliches Plaudern, weltlicher Gesang und Musik gelten als Ausfluss jener ἀμέλεια, die nach den Worten *'Afrēms* πολλῶν κακῶν αἰτία ist.[1] *Aphraates* stellt »das vorlaute Lachen» auf eine Stufe mit den »boshaften Worten», die ein Christ von seinen Lippen fernhalten muss.[2] Und *'Afrēm* ruft in einer Predigt von dem jüngsten Gericht aus: Οὐαὶ τοῖς ἀπολλύουσι τὸν καιρὸν τοῦτον τῆς μετανοίας καὶ ἐπιστροφῆς εἰς μετεωρισμοὺς καὶ γελοῖα.[3] Eine besondere Predigt widmet er dem Thema ὅτι οὐ δεῖ παίζειν χριστιανοὺς, in der er unter anderem versichert, dass οὐαὶ ἡ ἀντιμισθία τοῦ γέλωτος sein werde.[1] Wenn man von den Mönchen fordert, dass sie »keine Spassmacher sein und nicht beständig lachen sollen»[2], so versteht man das ohne weiteres. Aber man stellt die strengen Forderungen eines ernsten und würdigen Auftretens auch ebenso an die Laien. Wenn sich Katechumenen melden, so soll der Presbyter nachforschen, wie ihr früherer Wandel gewesen ist. Er soll sich vergewissern, dass sie friedfertig und demütig sind und nicht solche, die unnütze Reden führen (*mᵉmalēlē bᵉṭīlātā*), keine Verächter, die schamlose Worte im Munde haben oder Scherz treiben (*mᵉšaʿjānē*), dass sie keine Verräter oder Spassmacher (*mᵉgaḥkānē*) sind.»[3] Und unter den Sünden, auf die der Presbyter bei der Beurteilung des geistigen Zustandes seiner Heerde besonders achten soll, wird nicht nur die Sorglosigkeit (*mahmᵉjanūtā*), sondern auch unnützes und unzeitgemässes Lachen (*guḥkā bᵉṭīlā wadᵉlā bᵉzaḇnā*) aufgezählt.[4] Als Zeichen weltlichen Leichtsinnes gilt auch unnützes Plaudern und Gesprächigkeit. »Nehmt keinen Teil an den albernen Geschichten (*šauʿītē*) und dem törichten Geplauder (*leztā*) der Weltmenschen. Lasst fern sein von euch alles ausgelassenen Gerede (*praehsijā*, παρρησία) und alle unnützen Worte (*mamlē bᵉṭālē*)» schreibt *Išōʿjahb*.[5] Noch strenger werden weltliche Musik und Gesänge verurteilt. Gelegentlich des Schriftwortes Ps. 95: 2 spricht *'Afrēm* sein Anathema über »die teuflischen Gesänge» aus: εἶπεν ἐν ψαλμοῖς, οὐχὶ ἐν γελοιοῖς. ἐν ψαλμοῖς, οὐχὶ ἐν ἄσμασι δαιμονικοῖς. εἶπε, δεῦτε προσκυνήσωμεν καὶ κροσπέσωμεν αὐτῷ καὶ κλαύσωμεν, οὐχὶ δὲ βαλλίσωμεν ἢ κιθαρίσωμεν ἀλλὰ κλαύσωμεν ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις.[6]

[1] *Op. Gr.*, III, 114.
[2] BERT, *Aphraates Homilien*, 100 f., vgl. 146. [3] *Op. Gr.*, II, 199.

[1] Ibid., III, 53.
[2] *Nomokanon* des *Mīḫā'ēl von Maḫūz*, *Oriens Christianus*, VIII, 147.
[3] *Testamentum Domini*, ed. RAHMANI, 110. Selbstverständlich gilt ein ernstes, würdiges Benehmen überall als dem religiösen Menschen ziemend. Die angeführte Vorschrift erinnert direkt an das Verhalten Pythagoras' bei der Aufnahme eines Adepten in den Jüngerkreis. Er prüft wie er sich zu den Eltern und Hausgenossen verhalten habe. ἔπειτα θεωρῶν αὐτῶν τούς τε γέλωτας τούς ἀκαίρους, καὶ τὴν σιωπήν, καὶ τὴν λαλίαν παρὰ τὸ δέον . . . IAMBLICHOS, *Vita Pythag.*, 59. Dieser Brauch mag wohl auf die Pythagorasgemeinden zur Zeit des Jamblichos gehen. Davon ist aber noch ein weiter Abstand zu einer solchen Betonung des Ernstes und des Trauers, wie wir sie in der Mönchsfrömmigkeit finden.
[4] Ibid., 74. [5] *Epistolae, C. S. Ch. O., Syr.*, LXII, 118.
[6] *Op. Gr.*, III, 53, vgl. auch ἄσματα τοῦ ἐναντίου ibid.

Wie wir schon sahen, schildert Muhammed ganz mit denselben Zügen den weltlichen Leichtsinn. Mit Wörtern wie *lahw* une *laʿib,* Spass und Scherz, *laġw,* leeres Gerede, und einer Menge anderer Ausdrücke, die lose Freude, Ausgelassenheit, Sorglosigkeit u. ä. bezeichnen, charakterisiert er das Wesen und Treiben der Weltmenschen.[1] Gewiss hat er selbst reiche Erfahrung von dem losen Treiben der Ungläubigen, er hat selbst jahrelang als Zielscheibe für ihren Spott und Spass gedient. Und doch ist jener Zug in seiner Verkündigung mit solchen Erfahrungen noch nicht genügend erklärt. Der feste Platz, den Scherz und Leichtsinn der Ungläubigen in der negativen Darstellung seines Frömmigkeitsideals einehmen, zeugt in unverkennbarer Weise davon, dass er sich hier an eine bestimmte religiöse Anschauung, ja an einen fixierten homiletischen Sprachgebrauch anschliesst. Man beachte vor allem, dass auch Muhammed diese Charakteristik der Weltlichkeit in dem nämlichen Zusammenhange gibt, wie sie in der syrischen Kirche zur Darstellung kommt. Beide Male ist der Gedanke der Sorglosigkeit der Weltmenschen gegenüber dem nahenden Gericht, ihre Nichtbeachtung der künftigen Vergeltung der springende Punkt. Solche allgemeinen Schilderungen von dem Wesen der Nichtfrommen im Gegensatz zur Furcht und Wachsamkeit der Gläubigen sind wohl auch in einigen Fällen irrtümlicherweise auf persönliche Erlebnisse Muhammeds gedeutet worden. Auch der Hass, den er gegen weltliche Sangeskunst und Dichtung hegte, und der ihn bekanntlich einmal zu einer grausamen Handlung hingerissen hat, die gegen seine sonst gut bezeugte Grossmut persönlichen Beleidigungen gegenüber seltsam absticht, auch dieser Hass hatte seine tiefe Wurzel in der religiösen Umgebung, in die er hineingehört.[2]

[1] Die *Zuhhād* der folgenden Generationen beurteilen das Lachen womöglich noch strenger. Zu dem Koranwort: »Er wird weder Grosses noch Kleines übergehen», soll *Ibn ʿAbbās* gesagt haben: »Das Kleine ist das Lächeln, das Grosse das Lachen.» Cod. Ups. 467 (TORNBERG), fol. 12 b.

[2] Can. XXXVII der nestorianischen Synode von 576 verordnet: »Dass hinfort die Christen nicht weiter ihre Töchter dem Studium der profanen Musik (*Zᶜmārā deʿalmā*) sich widmen lassen sollen.» CHABOT, *Synodicon orientale* z. st. vgl. auch *Leges Homeritae*, MIGNE, *P. Gr.*, LXXXVI, 1,601.

7. *Afrēm.*

Die eschatologische Frömmigkeit des Korans ist somit aufs nächste mit der religiösen Anschauung verwandt, die in den syrischen Kirchen vor und zur Zeit Muhammeds herrschte. Diese syrische Frömmigkeit ist eigentlich eine Mönchsreligion und ist als solche offenbar sehr stark von dem ägyptischen Mönchstum beeinflusst worden. Indessen sind die Forderungen dieses religiösen Ideals auch an die Laien, soweit sie als wirklich fromm und bussfertig gelten wollten, in grossem Umfange gestellt worden. Das zeigt uns besonders die Gemeindeordnung des *Testamentum Domini.*

Ich möchte nun noch zeigen, dass auch die koranische Predigt vom Jenseits und Gericht in der syrischen Literatur bestimmte Vorbilder hat. Und zwar liegt meiner Meinung nach die Sache so, dass es sich keineswegs nur um die Übernahme einer allgemeinen religiösen Tendenz oder Stimmung handelt; in der Hauptsache scheint mir ein und dasselbe homiletische Schema zu Grunde zu liegen. Das zeigt nicht nur die Auswahl und die Anordnung der verwendeten eschatologischen Vorstellungen, die übrigens in beiden Fällen eine nahe Verwandtschaft mit der apokalyptischen Literatur des orientalischen Mönchstumes, besonders mit den Apokalypsen des Paulus und des Johannes verrät, sondern vor allem die homiletische Nutz-

anwendung, die religiöse Auslegung des eschatologischen Textes. Und dabei bezieht sich die Verwandtschaft nicht nur auf die religiösen Gedanken, sondern in mehreren Fällen sogar auf die homiletischen Formeln, auf feststehende erbauliche Redewendungen. Nur darf, um das gleich vorwegzunehmen, selbstverständlich nicht an eine direkte literarische Abhängigkeit gedacht werden. Was Muhammed vom Christentum empfangen hat, das hat er offenbar nur durch das mündliche Kerygma und durch persönliche Mitteilung gelernt.

Unter den Predigern der syrischen Kirche übertrifft *'Afrēm* alle seine Vorgänger und Nachfolger bei weitem an Bedeutung. Von Monophysiten, Melkiten und Nestorianern[1] gleich hoch geschätzt, hat er durch seine Homilien und Gesänge einen unvergleichlichen Einfluss auf das ganze syrische Christentum ausgeübt. Nun hat aber *'Afrēm* kein homiletisches Thema so eindrucksvoll behandelt, wie das vom jüngsten Gericht und von der jenseitigen Vergeltung. Keiner von den Vätern der Kirche hat das Motiv der »dies irae» mit einem so feierlichen Ernst und so atemberaubender Eindringlichkeit geschildert wie gerade er. Freilich entbehrt sein Stil gänzlich der strengen Knappheit und Schärfe, die wohl dem Gegenstand am meisten angemessen wäre. Aber statt dessen ergiesst sich seine Beredsamkeit wie ein glühender Strom, er türmt die schreckensvollen Prädikate himmelhoch und die Sätze jagen einander in leidenschaftlichem Wogengedränge. Auch ist es offenbar diese Seite seiner homiletischen Redekunst, die auf seine Landsleute den grössten Eindruck gemacht hat. So urteilt z. B. ein nestorianischer Schriftsteller über ihn: »Seine Gedichte sind erschütternder als die Klagelieder Jeremiae, sie sind noch stärker erfüllt von Zerknirschung, Mitleid, Trauer, sie sind noch tränenschwerer».[2]

Die Gerichtspredigten *'Afrēms* folgen einem ziemlich streng geschlossenen Schema. Sein Register hat nicht viele Töne. Es sind in der Hauptsache dieselben Gedanken, die immer wieder variiert werden, nicht selten kehren auch dieselben

[1] Sein Heiligentag wird unter den Nestorianern in der »Woche der syrischen Väter» gefeiert. *Hist. Nest., P. Or.*, V, 294.

[2] Ibid., V, 297.

Worte wieder. Auch in dieser Hinsicht gleicht Muhammed seinem syrischen Vorgänger.

Gewöhnlich beginnt *'Afrēm* seine Gerichtspredigten mit der Versicherung, wie sehr ihm der Gedanke an das Gericht Furcht einflösst. Er muss um der Liebe willen sprechen, vermag es aber kaum aus Furcht.[1] In echt orientalischen Hyperbeln schildert er diese seine Furcht: Ταῦτα οὖν (das Gericht usw.) ἐνθυμούμενος φόβῳ συνέχονταί μου τὰ μέλη, καὶ παραλέλυμαι πάντοθεν. Οἱ ὀφθαλμοί μου δακρύουσιν, ἡ φωνή μου ἐκλείπει, τὰ χείλη μου πεπήγασιν, ἡ γλῶσσά μου φρίττει, καὶ οἱ λογισμοὶ σιωπὴν μελετῶσιν.[2] Den Ernst des Gerichts weiss er dadurch noch eindrucksvoller einzuschärfen, dass er stets von dem Gericht als von einem unmittelbar bevorstehenden Ereignis spricht; man hat den Eindruck, dass er die fürchterliche Stunde geradezu heranziehen sieht. Ἤδη γάρ συνέφθασεν ἡμᾶς, ὦ ἀδελφοί μου, ἡ ἡμέρα ἐκείνη ἡ φοβερὰ καὶ φρικτή· καὶ ἡμεῖς, ἀγαπητοί, μετεωριζόμεθα, μὴ θέλοντες συντέναι τὸν βραχὺν καιρὸν τοῦτον, καὶ σπουδάσαι τὸν θεὸν ἵλαον ποιήσασθαι. Ἰδοὺ αἱ ἡμέραι, ἐνιαυτοὶ καὶ μῆνες ὡς ὄναρ παράγουσι καὶ ὡς σκιὰ δειλινή· ἵνα ἔλθῃ ἐν τάχει ἡ φοβερὰ καὶ μεγάλη παρουσία τοῦ Χριστοῦ.[3]

Auch bei *'Afrēm* bricht der jüngste Tag mit einem fürchterlichen Donnerschlag herein. Er schildert, wie die Menschen in süssem Schlummer liegen: Aber αἰφνιδίως ἐκ τοῦ οὐρανοῦ γίνεται ἦχος μέγας καὶ βρονταὶ φρικταὶ καὶ ἀστραπαὶ δειματώδεις μετὰ σεισμοῦ.[4] Dass dieser Schreckenslaut, der die Welt ins Wanken bringt, der (erste) Posaunenstoss sei, wird bei *'Afrēm* (wie im Koran) zwar nicht ausdrücklich gesagt, man bekommt aber den Eindruck, dass beides zu identifizieren ist. Der Ton der Posaune bringt die ganze Welt ins Wanken. »Er ist stärker als aller Donner[5] und erregt hellen Schrecken unter den Menschen[6]; nun geht die Welt unter. »Bei dem Erdbeben werden die Himmel zusammengerollt, die Sterne fallen von ihm herab, wie die Früchte vom Feigenbaum oder die dürren Blätter von den Bäumen. Die Sonne wird finster aus

[1] *Op. Gr.*, II, 251.
[2] Ibid., II, 192, vgl. I, 53.
[3] Ibid., II, 50.
[4] Ibid., I, 52.
[5] Ibid., II, 251.
[6] Ibid., II, 193.

Furcht, der Mond zittert vor Schrecken. Die strahlenden Sterne werden finster aus Angst vor diesem Gericht. Das Erdbeben wendet sich zum Meere. Das wird ausgetilgt, verschwindet, wird vernichtet. Der Staub der Erde fängt Feuer, es wird alles zu Rauch (*teḥā,* vgl. Sur. 44: 9). Die Berge zerschmelzen aus Furcht wie Blei im Ofen oder wie brennender Kalk, und alle Hügel fallen ein.»[1] Es folgt nun die Auferstehung der Toten: »Der Ton der Posaune geht aus, um diejenigen, die in den Gräbern ruhen, zu wecken. Beim zweiten Hörnerruf stehen alle Toten auf. Schneller als ein Blinken des Auges ist der Wink des Sohnes, der alle die Toten versammelt zum Platze des gerechten Gerichtes.[2] Man beachte hier die auch Muhammed eigentümliche Vorstellung von *zwei* Posaunenstössen, von denen erst der zweite die Auferstehung herbeiführt (39: 68). *'Afrēm* sieht das Wunder der Auferstehung besonders darin, dass sie ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ geschieht.[3] Auch Muhammed hat oft von der Hast gesprochen, mit der die Auferstehung sich vollenden wird. Der Ausdruck »ein Wink, schneller als das Blinken des Auges», kehrt im Koran fast wörtlich wieder: *wa-mā 'amr al-sā'a 'illā ka-lamḥ al-baṣar 'aw huwa 'akrab,* »der Befehl der Stunde ist nur wie ein Blinken des Auges oder noch schneller.»[4] Wir haben oben (S. 24) die Meinung der Erklärer über das koranische *tirb* besprochen. Wenn ihre Übersetzung »von wünschenswerter Lebensmitte» richtig ist, so hat auch dieser Zug bei *'Afrēm* sein Gegenstück. »Zu gleichem Alter (*šaujūtā*) erweckt sie der Schöpfer, zu dem Alter Adams. Zu dem Alter, in dem der Mensch geschaffen wurde, wird er auch aufgeweckt. Keiner wird bei der Auferstehung kleiner oder grösser sein als der andere. Nur durch gute Werke und Taten werden sie dort erhöht sein. Einige werden gleich dem Lichte sein, andere gleich der Finsternis. Das machen die Werke der Gerechtigkeit.»[5] Von dem Licht bzw. der Finsternis als Kennzeichen der verschiedenen Klassen am Auferstehungstage redet *'Afrēm* oft: τὸ σῶμα τῶν δικαίων λάμπει ἑπταπλασίως ὑπὲρ φέγγος ἡλίου.

[1] *Op. Syr.*, III, 643; vgl. *Op. Gr.*, I, 39.
[2] *Op. Syr.*, III, 636.
[3] *Op. Gr.*, I, 52, II, 192; vgl. I Cor. XV: 52.
[4] Zu der Übersetzung von *'aḳrab* vgl. *Beiḍāwī* z. St.
[5] *Op. Syr.*, III, 637.

τὰ δὲ τῶν ἁμαρτωλῶν σκοτεινὰ εὑρίσκονται.[1] Das ist auch, wie wir gesehen haben, ein immer wiederkehrender Zug in der koranischen Gerichtsschilderung.

In starken Farben malt *'Afrēm* die Angst, die jetzt alle ergreift: »Furcht befällt alle Lebewesen, sie werden wie tot. Gott steht auf zum Gericht und alles, was geschaffen ist, vergeht. Die Menschen wagen nicht zu hoffen um der Zornesglut des Richters willen. Gott steht auf zum Gericht, Himmel und Erde werden aufgelöst, die ganze Welt zittert und all ihre Herrlichkeit vergeht.[2] Τότε, ἀδελφοί, στενοχωρία καὶ φόβος καὶ ἔκστασις ἐπὶ πάντα ἄνθρωπον ἐκ τῆς κραυγῆς καὶ ἠχῆς τῆς σάλπιγγος καὶ ἀπὸ φόβου καὶ προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ.[3] Die ganze Schöpfung erbebt, selbst die Engel werden von Schrecken ergriffen.[4] Dann kommt der Richter selbst oder vielmehr er offenbart sich, wird sichtbar, denn *'Afrēm* denkt, gerade wie Muhammed (69: 16—17), eigentlich nicht an ein Kommen Gottes. Der Himmel spaltet sich und hinter dem fallenden Vorhang wird die Herrlichkeit Gottes offenbar. Τότε σχισθήσονται οἱ οὐρανοὶ καὶ ἀποκαλυφθήσεται ὁ τῶν βασιλέων βασιλεὺς καὶ ἄρχων τῶν ἀρχόντων, ὡς ἀστραπὴ φοβερὰ, μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης ἀνεικάστου.[5] Es war natürlich nicht ganz zu vermeiden, in einer Darstellung, die auf den synoptischen Wiederkunftsreden aufbaut, nicht von Christus als dem Richter zu sprechen. Es ist aber geradezu auffallend, wie wenig dies bei *'Afrēm* der Fall ist. Da heisst es: ὁ τῶν ὅλων θεὸς, ὁ ἄχραντος καὶ ἔνδοξος θεὸς ἡμῶν, ὁ δεσπότης τῶν ὅλων αἰώνων usw.[6] Ein nichtsahnender Zuhörer würde in diesem Zusammenhang niemals an Christus als Richter denken können.

In dieser Stunde steht der Mensch ganz allein, verlassen von allem und allen, bei denen er sonst Hilfe zu suchen gewohnt war, einsam mit seiner Schuld beladen vor seinem Richter. Ἐννοήσωμεν ὅτι οὐδὲν ἡμᾶς ὠφελήσουσι τὰ πέρατα τῆς γῆς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ. Ἐνθυμηθῶμεν, ὅτι ἐκεῖ οὐδεὶς δύναται βοηθῆσαι ἄλλον. ἀλλ' ἕκαστος τὸ ἴδιον φορτίον βαστάζων ἵσταται

[1] *Op. Gr.*, III, 148.
[2] *Op. Syr.*, III, 634.
[3] *Op. Gr.*, II, 193.
[4] Ibid., II, 50.
[5] Ibid., II, 214.
[6] Ibid., II, 193 f.

ἐκδεχόμενος τὴν ἀπόφασιν τὴν μέλλουσαν ἐξελθεῖν κατ᾽ αὐτοῦ.[1] — Ἕκαστος τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει . . . καὶ ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ κριτῇ. Ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ οὐδεὶς οὐδενὶ βοηθῆσαι δύναται. οὐκ ἀδελφὸς ἀδελφὸν· οὐ γονεῖς τέκνα οὐ τέκνα γονεῖς· οὐ φίλοι φίλους οὐκ ἀνὴρ τὴν σύζυγον.[2] Den Gedanken, dass jeder auf sich selbst angewiesen ist, dass keiner dem anderen helfen kann, nicht der Bruder dem Bruder, nicht der Vater dem Kinde usw. hat Muhammed offenbar besonders wirkungsvoll gefunden, er hat ihn gewöhnlich in ganz stereotypen Wendungen fast in jeder Gerichtsschilderung angebracht. Man beachte besonders die Phrase ἕκαστος βαστάσει τὸ ἴδιον φορτίον, die bei *'Afrēm* so oft in diesem Zusammenhange wiederkehrt.[3] Jeder Leser, der die Sprache des Korans kennt, wird dabei wohl an die gleichlautende koranische Wendung »*lā taziru wāzira wizra 'uḫrā*» usw., »eine beladene (Seele) wird die Last einer anderen nicht auf sich nehmen können, und wenn die Belastete nach Hilfe ruft, wird keiner die Last tragen können und wäre er auch ein Verwandter» (35: 19 vgl. 53: 39, 39: 9, 17: 16, 6: 164).

Sonderbar genug und im offenbaren Widerspruch mit der im damaligen syrischen Christentum sonst geltenden Anschauung[4] wird hier die Möglichkeit der Fürbitte von *'Afrēm* kategorisch bestritten. »Selbst die Seraphen bemühen sich nicht (für die Sünder einzuschreiten), denn auch sie stehen in Verwirrung und Furcht da. Sie sehen des Richters brennende Zornesglut und schweigen wie Tote. Die Heiligen wagen keine Bitte an ihn zu richten, denn der Rauch seiner Zornesglut steigt auf. Sie zittern aus Furcht, dass sie den Sündern zugezählt werden könnten.»[5]

Die schlimmste Abrechnung werden überstehen müssen,

[1] *Op. Gr.*, II, 211.

[2] Ibid., I, 29, vgl. II, 201: ποῦ ὁ πατὴρ ὁ γεννήσας; ποῦ μήτηρ ἡ τεκοῦσα; ποῦ ἀδελφοί; ποῦ τὰ τέκνα; ποῦ οἱ φίλοι; ποῦ ὁ πλοῦτος; ποῦ τὰ ὑπάρχοντα.

[3] Vgl. ausser den angeführten Stellen auch *Op. Gr.*, III, 371.

[4] Vgl. z. B. »Durch seine und aller Heiligen, seiner Genossen Gebete mögen wir Armen Gnade und Barmherzigkeit an dem Gerichtstage finden!» *Anecdota Syr.*, II, 59.

[5] *Op. Syr.*, III, 635. Die Ungläubigen finden keinen Helfer oder Fürbitter: οὐδεὶς ὁ βοηθῆσαι δυνάμενος ἢ παρακαλέσαι ὑπὲρ αὐτῶν. *Op. Gr.*, II, 201.

die in ἀμέλεια gelebt haben.[1] Die sorglosen, leichtsinnigen Weltkinder sehen jetzt, da es zu spät ist, die Abgrundtiefe ihres Verderbens und in ihrer Verzweifelung bekennen sie jetzt ihre Sünden: sie haben das Leben in Nachlässigkeit, eitlen Freuden, Scherz und Gelächter verbracht, sie haben in Übermut die heiligen Schriften zum besten gehabt, über ihre Drohungen gelacht, mit denjenigen, die sie lasen, Scherz getrieben, sie haben nicht gefastet, nicht gewacht, sind nicht gegen die Armen barmherzig gewesen, das eitle Leben hat sie betrogen. τότε ὀλολύζοντες λέγουσιν· ὢ πόσον καιρὸν ἀπωλέσαμεν ἐν ἀμελείᾳ; πῶς ἐνέπαιζεν ἡμᾶς ὁ μάταιος βίος; πῶς ἄλλους θεωροῦντες ἀγωνιζομένους, ἡμεῖς οὐκ ἠγωνισάμεθα; πῶς τῶν ἁγίων γραφῶν ἠκούομεν καὶ ἐγελῶμεν χλευάζοντες τοὺς ἀναγινώσκοντας αὐτάς.[2] — τότε λοιπὸν ἐν πικροτάτοις δάκρυσιν ὀλολύζοντες λέγουσιν· ὢ πόσον καιρὸν ἀπωλέσαμεν ἐν ἀμελείᾳ; ὢ πῶς ἐνεπαίχθημεν; ὢ πῶς τῶν γραφῶν ἀκούοντες ἐχλευάζομεν.[3] Ganz in derselben Weise und mit denselben Beschuldigungen lässt Muhammed die verurteilten Ungläubigen sich selbst anklagen oder von Gott, den Strafengeln oder den Gläubigen angeklagt werden. Auch die für den Koran so typische Anklage wegen Verachtung und Verspottung der göttlichen Offenbarung mitsamt ihren Drohungen und Warnungen fehlt nicht bei *'Afrēm*.

Zum eisernen Bestande der koranischen Gerichtsschilderung gehört die Szenen, wo die Ungläubigen von den Strafengeln unter Schlägen und Erniedrigungen aller Art zur Hölle fortgeschleppt werden. Auch *'Afrēm* bietet alle seine Beredsamkeit auf, um diese Szene recht herzzerreissend zu schildern: Τότε λοιπὸν ἑλαυνόμενοι καὶ τυπτόμενοι ἀπὸ ἀγρίων ἀγγέλων καὶ ὠθούμενοι ἀποτρέχονται, τοὺς ὀδόντας τρίζοντες καὶ πυκνοτέρως στρεφόμενοι εἰς τὰ ὀπίσω ἰδεῖν τοὺς δικαίους ὅθεν ἐχωρίσθησαν.[4] Man vergleiche dazu zum Beispiel 8: 52: »Könntest du nur sehen, wie die Engel die Ungläubigen wegführen und sie dabei auf den Rücken und ins Gesicht schlagen!» Nach einem letzten verzweifelten Abschied von den Seligen, den Verwand-

[1] *Op. Gr.*, II, 254.

[2] Ib., II, 220.

[3] *Op. Gr.*, II, 201; vgl. ib., 216—218.

[4] *Op. Gr.*, II, 220; vgl. ib., II, 200 f.

ten usw. ziehen sie weg und verschwinden in ihrem neuen Wohnort ohne Wiederkehr.

GRIMME hat darauf hingewiesen,[1] dass »die Phantasie Muhammeds bei der Beschreibung der Paradiesfreuden stark durch Erinnerungen an die Bilder vom Paradiese, die Ephräm gebraucht, befruchtet sein dürfte». In der Tat besteht eben an diesem Punkte eine geradezu überraschende Verwandtschaft zwischen Muhammed und dem syrischen Prediger. Es wird sich daher lohnen, einige Auszüge aus dessen Gedichtzyklus über das Paradies wiederzugeben.

Ebenso wie der Koran schildert *'Afrēm* den Wohnort der Seligen als einen gewaltigen, auf hohen Bergen gelegenen Lustgarten. Nur gibt der Syrer unumwunden zu verstehen, dass er das Paradies als einen Ort dieser unserer Erde gedacht hat. *Madr.* I:[2] »Mit den Augen des Gedankens sah ich das Paradies. Alle Bergesgipfel lagen unter seiner Höhe. (Nur) an seinen Fuss gelangte der höchste Stand der Sintflut.» *Madr.* II (ibid. 567): »Seine Quellwasser sind mit Wohlgerüchen gesättigt. Wenn sie aber (als Flüsse) zu uns kommen, werden sie auf unserer Erde (dieser Eigenschaft) beraubt, damit wir sie trinken können.»

'Afrēm redet wie Muhammed von verschiedenen Stufen des Paradieses, *Madr.* II (ib. 568): »Der Boden (*'ar'ā*) des Paradieses gehört den Bussfertigen (*tajjābē*), das mittlere Gebiet den Gerechten (*zaddikē*), die Höhe den »Siegern» (*naṣṣīḥē* d. h. den Märtyrern), der Gipfel der göttlichen Majestät (*šekīntā*).»[3] Der Koran spricht zuweilen von zwei Klassen der Seligen (56: 8—10), aber oft auch von anderen *daraǧāt* der Paradieses. Aufzählungen der verschiedenen Rangstufen der Seligen kommen auch im Koran vor, z. B. 4: 71: die Propheten, die Aufrichtigen *al-ṣiddīkūna*), die Märtyrer und die Frommen (*al-ṣāliḥūna*).

Madr. X (ib. 594): »Dort ist eine Quelle, die die Früchte der verschiedenen Monate hervortreibt. Die Früchte folgen

[1] *Muhammed*, II, 160, N. 9.

[2] *Op. Syr.*, III, 563.

[3] Solche Klassifizierungen der Frommen kennt auch das Judentum. Auffallend ist, dass in einer solchen die Bussfertigen die zweithöchste Stufe des Paradieses erhalten. Nur die unschuldigen Kinder, die noch beim Lernen der Thora starben, kommen noch höher hinauf. WÜNSCHE, *Aus Israels Lehrhallen,* III, 55.

gleich auf die Blüten. Dort brechen herrliche Quelladern hervor: Wein, Milch, Honig und Butter. Dezember bringt aufkeimende Saat, der folgende Monat lässt die Ähren erscheinen, Februar kommt dort mit herrlichen Garben.» Das »Wasser, das nie verdirbt« (46: 16) ist in der Aufzählung der Paradiesflüsse Muhammed eigentümlich.

Madr. VII (ib. 582): »Glücklich der Arme, der zu dem Platze kommen darf, wo alle Reichtümer um ihn herum ausgebreitet und gesammelt sind. Der Calcedonius muss draussen bleiben und gereinigte Perlen werden dort fortgeworfen, damit sie die Herrlichkeit des Landes nicht beflecken. Man wirft sie weg wie Stein, und der Beryll gilt in jenem Landen als unrein und unsauber wie Hefe.»

In dieser herrlichen Welt dürfen die Seligen wohnen. *Madr.* V (ib. 574): »Dort sah ich nun die Zelte der Gerechten und sie selbst mit Salben bespritzt, duftend von Wohlgerüchen, mit Blumen bekränzt und mit Früchten gekrönt. Wie die Werke der Menschen, so waren ihre Wohnungen. Einige gering an Schmuck, andere von Schönheit strahlend, einige von unansehnlicher Farbe, andere leuchtend von Pracht.» Wenn schon hier die Seligen als zum Festmahl geschmückt vorgestellt werden, so wird im Folgenden die Seligkeit als ein ewiges Festgelage geschildert in einer Weise, die der koranischen Vorstellung völlig gleichkommt. *Madr.* IX (ib. 589): »Indem sie zu Tische liegen (beschatten) Bäume sie in der klaren Luft. Blumen wachsen unter ihnen, Früchte über ihnen. Ihr Dach ist aus Früchten, ihr Fussboden aus Blumen. Wer hätte jemals von einer schirmenden Wolke über dem Haupte aus Früchten bestehend oder von einem Teppich unter den Füssen aus Blumen gehört oder gesehen!» — »Sanfte Lüfte wehen dort in stetigem Wechsel, und wie Martha und Maria eilen sie, das Mahl zu bereiten. Denn hier entfernen sich die beständigen Gäste niemals von Gastmahl. Martha aber wurde müde und erdreistete sich gegen ihn zu murren, der zu dem Paradiese ladet, wo die Diener aufwarten ohne müde zu werden.» — »Im Paradiese stehen schnelle Winde vor den Gerechten (als Diener). Der eine weht Sättigung, der andere lässt Getränk fliessen. Ein Lüftchen ist mit Öl gefüllt, ein anderes mit Salbe. Wer sah jemals Winde aufwarten! Oder Lüfte, die gegessen und getrunken werden könnten! Hier geben Winde auf geistige

Weise Nahrung für geistige Art. Das ist eine Mahlzeit ohne Mühe, wo die Hände nicht müde werden.» Die »schönen Knaben gleich verborgenen Perlen» des Korans sind hier freilich Winde, die in »geistiger Weise» die Seligen bedienen. Offenbar konnte dieser klägliche Versuch zur Spiritualisierung einem unbefangenen Zuhörer keine greifbaren Vorstellungen bieten, er musste bei dem somatischen Verständnis hängen bleiben.

Der Wein, den die Seligen geniessen, fehlt auch nicht bei *'Afrēm*, selbst eine versteckte Anspielung auf die Paradiesjungfrauen könnte man in seinen Worten hineindeuten. *Madr.* VII (ib. 584): »Wer bis zu seinem Hingang sich des Weines enthalten hat, wird von den Weinstöcken des Paradieses sehnsüchtig erwartet. Jeder von ihnen reckt ihm seine hängende Traube entgegen. Und wenn jemand in Virginität gelebt hat, den empfangen sie (fem.) in ihrem reinen Schosse, weil er als Mönch nicht in dem Bette und Schosse irdischer Liebe fiel». Von den Weinstöcken, deren Trauben sich herabsenken, sodass sie bequem zu erreichen sind, spricht auch Muhammed (76: 14).

Von der Bedeutung des koranischen *tirb* haben wir oben schon gesprochen, Auch *'Afrēm* singt von der ewigen Jugendfrische der Verklärten. *Madr.* VII (ib. 583): »Gedenke, Alter, des Paradieses! Wenn dich einst sein Duft kühlt, sein Wohlgeruch dich verjüngt, werden deine Flecke in der Schönheit, die dich dann umgibt, verschwinden. Moses sei dir ein Beispiel. Seine Wangen, die von Falten überzogen waren, wurden dort (im Paradiese) schön und leuchtend. Dies ist ein mystisches Sinnbild der Verjüngung des Alters im Paradiese.»

Wenn Muhammed die geistige Seite der Seligkeit schildern will, weiss er eigentlich nur von dem Frieden des Paradieses zu erzählen. Auch *'Afrēm* legt in diesem Zusammenhange entscheidendes Gewicht auf den Frieden. *Madr.* V (ib. 575): »Ebenso sehr wie an seiner Schönheit erfreute ich mich an seinem Frieden. Denn in ihm wohnt Schönheit ohne Flecken und Frieden ohne Furcht.»

Obgleich dies in den Paradieshymnen nicht gesagt wird, mag hier daran erinnert werden, dass die Seligen bei *'Afrēm* wie im Koran voll sind des demütigen Staunens darüber, dass

sie überhaupt in den Himmel gekommen sind: τότε ὁρῶν ἕκαστος ἑαυτὸν ἐν τῷ φωτὶ κατανοεῖ ἑαυτὸν καὶ ἐννοεῖται λέγων· ἆρα αὐτὸς ἐγώ εἰμι; καὶ πόθεν ἐγὼ ὧδε εὑρέθην ὁ ἀνάξιος. Die Engel beruhigen sie damit, dass sie diese Belohnung durch ihre guten Werke verdient haben.[1]

Die vorausstehenden Zitate dürften wohl die unleugbare Verwandtschaft zwischen den Paradiesschilderungen des Korans und denjenigen des syrischen Vaters hinreichend klargelegt haben. Es wäre mithin eine offenbare Ungerechtigkeit, dem Araber Muhammed den krassen Realismus seiner Jenseitsvorstellungen vorwerfen zu wollen. *'Afrēm* hat sich freilich hie und da gegen eine allzu buchstäbliche Auffassung seiner Schilderungen verwahrt. *Madr.* XI (ib. 596): »Um überhaupt das Paradies zu verstehen, muss man es mit irdischen Vorstellungen veranschaulichen. Es möge daher dein Verstand nicht von diesen Benennungen verwirrt werden; denn das Paradies wird hier in den Ausdrücken, die deinem Geschlecht vertraut sind, dargestellt. Aber deine Natur ist sehr schwach und kann nicht die wahre Grösse des Paradieses erfassen. Auch ist die Schönheit des Paradieses nur blass, wenn sie in den schwachen Farben deines Geschlechtes gemalt wird.» Aber auf solche Spiritualisierung ist wenig zu geben. Es war sicher leichter, diese Bilder in ihrer sinnlichen Greifbarkeit auf die Phantasie wirken zu lassen, als diese Wirkung auch wieder in Schranken zu halten. So haben sie sicher die wirkliche Vorstellung nicht nur der Zuhörer, sondern auch des Dichters bestimmt. Überall in der Geschichte des orientalischen Mönchstumes bestätigt sich die Tatsache, dass der Heisshunger nach den Freuden des Lebens, den man mit so gewaltsamen Mitteln niederzukämpfen suchte, sich in den Jenseitsvorstellungen einen Ausgleich geschaffen hat.

Nun hat aber das christliche Vorurteil immer wieder versucht, die sittliche Unzulänglichkeit Muhammeds eben mit seinen sinnlichen Paradiesfreuden zu beweisen. Wie mag die Göttin der Geschichte dazu ironisch gelächelt haben! Selbst ein Forscher, der einsichtsvoll genug ist, um zu erkennen, dass »die Massivität der Jenseitsvorstellungen» nicht nur in der Wesensart Muhammeds beruhe, »sondern sicher ebenso sehr auf

[1] *Op. Gr.*, II, 54.

dem krassen Glauben seiner jüdischen und christlichen Gewährsmänner», sieht darin einen Beweis mehr für den Tiefstand des paganisierten und sektiererischen arabischen Christentums, das er als den Mutterschoss des Islams ansieht.[1]

Der krasse Realismus der Jenseitsvorstellungen ist nun aber keineswegs etwas für das arabische Christentum oder für *'Afrēm* Charakteristisches. Er bedeutet vielmehr eine alte Erbschaft des volkstümlichen Christentums, welche aber vor allem von der morgenländischen Mönchsfrömmigkeit besonders treu erhalten worden ist. Das Vorbild gaben wohl ursprünglich die jüdischen Schilderungen des messianischen Zeitalters, wo die Frommen nach der ersten Auferstehung auf einer Erde von sagenhafter Fruchtbarkeit ein Schlaraffenleben führen, das auch für Geschlechtsgenuss und Kinderzeugen Raum hat.[2] Man möge nur beachten, wie viel z. B. ein Mann wie IRENÄUS (V: 33)[3] von diesen jüdischen Vorstellungen hat aufnehmen können. IRENÄUS führt hier das sonderbare Papiaszitat von den Riesentrauben, die sich den Seligen von selbst anbieten, an (clamabit botrus: ego sum melior, me sume, per me Dominum benedic), das uns unter anderem auch darüber belehrt, dass jene Trauben, die sich zu den Seligen (bei *'Afrēm* wie bei *Muhammed*) herabsenken von Alters her einen festen Platz in den hierher gehörigen Schilderungen gehabt haben.

Aber nicht nur in solchen aus jüdisch-chiliastischen Vorstellungen bestimmten Schilderungen hat sich der volkstümliche Realismus hervorgetan. Der Volksglaube hat es bekanntlich noch viel weniger als die Theologie zu einer klaren und einheitlichen Lehre über das jenseitige Leben bringen können. Besonders herrscht vielfach Unklarheit darüber, ob das Paradies auf Erden gelegen ist oder ein ausserweltliches Reich ist,

[1] W. RUDOLPH, *Die Abhängigkeit des Qorans vom Judentum u. Christentum* (Stuttgart 1922) 32.

[2] Vgl. WEBER, a. a. O. 380 f. Essen, Trinken und Kinderzeugen kommt in den Tagen des Messiasreiches nach der ersten Auferstehung vor, aber nicht in dem zukünftigen Äon. *Fragen des R. Eliezer,* WÜNSCHE, *Aus Israels Lehrhallen*, III, 10. Eine Art spiritualen Geschlechtsgenusses findet in dem Zwischenzustand nach dem Tode statt, ibid., II, 51.

[3] Vgl. HARNACK, *Dogmengeschichte,* I, 618. ORIGENES hat sogar Christen gekannt, von denen er sagen kann, dass sie addunt et nuptiarum conventiones et filiorum procreationes post resurrectionem futuras, *Peri Arch.,* XI, 2.

wie anderseits darüber, ob die Seligkeit, die unmittelbar nach dem Tode im Paradiese (Zufolge Luk. 23: 43) von den Frommen genossen wird, als definitiv zu betrachten ist oder nicht. Die Tendenz des Volksglaubens ging unzweifelhaft dahin, das Letztere anzunehmen. Daher kommt es, dass die Vorstellungen über die künftige Welt der Seligen stark von den Gedanken an das Paradies der Genesis bestimmt sind. Der Freudenort hiess oft Edens Lustgarten; diese Bezeichnung (*ǧannat ʿēden* gleich dem koranischen *ǧannat ʿadn*) kommt auch bei den syrischen Vätern als Bezeichnung der Welt der Seligen vor.[1]

Die Paradiesvisionen der Mönchsviten schildern immer diesen himmlischen Lustgarten und dabei wird für gewöhnlich mit keinem Worte angedeutet, dass das hier Geschaute nur den vorläufigen Aufenthaltsort der Frommen bilde. So berichtet die Vision des PACHOMIUS: »Die Fruchtbäume und die Weinstöcke, die in jenem Lande wachsen, sind geistig (*rūḥānī* — in solcher Weise »spiritualisieren» die Mönche) und unvergänglich. Die Bäume dieser Welt werden von den Paradiesbewohnern verachtet wie ein nutzloses Ding. Und jeder Baum, der im Paradiese wächst, ist niemals ohne Frucht und besitzt einen Duft so schön und wohlriechend, dass ein Mensch ihn garnicht ertragen könnte, wenn ihn der Herr nicht dafür stärkte. Dieser künftige Äon (*al-dahr al-ʾāḫir*) wird sich auf dieser Erde vollenden aber (auf einem Platze) der höher (ist) als dieser Himmel des Firmamentes, der aus Wasser geschaffen wurde. Er wird sich auf der Erde vollenden aber über diesem Himmel, denn das Land (des Paradieses) ist hoch gelegen, höher, denn alle anderen Länder der Erde.»[2] Die Vorstellung von der Lage des Paradieses, dem Duft, den die Menschen nicht ertragen können usw. zeigen uns, dass *'Afrēm* offenbar die Tradition der Mönchsapokalypsen wiedergibt. Eine Homilie über das Paradies, die fälschlich BASILIUS zugeschrieben wird, gibt eine Beschreibung von dem Lustgarten Edens, wo wiederholt behauptet wird, dass dies die künftige Wohnung der Seligen sein werde. Was der Verfasser von der hohen Lage des Paradieses (von ἀέρι διαυγεστάτῳ umweht), von seinem herrlichen gemässigten Klima, von der εἰρηνικὴ συμφωνία τῶν ὡρῶν, die

[1] Z. B. *Jaʿḳōb von Serūg*, FROTHINGHAM, a. a. O., 21.

[2] *Vie de Pachome* (arabisch), *Ann. du Mus. Guim.*, XVII, 544.

dort herrscht, sagt,[1] sind alles Züge, die bei *'Afrēm* fast wörtlich wiederkehren. Sowohl somatische als auch spiritualistische Deutung der Paradiesvorstellung ist zulässig: Ὅτε οὖν τὰ σωματικὰ ἐκβάλλομεν, καὶ τὰ πνευματικὰ ἐπιζητοῦμεν. ὡς γὰρ ἐπὶ τοῦ νόμου ἦν μὲν καὶ τὸ αἰσθητὸν, ἀλλὰ καὶ τύπον ἐποίει τοῦ νοητοῦ· οὕτω καὶ τὸν παράδεισον νοοῦμεν μὲν καὶ σωματικῶς, ἀλληγοροῦμεν δὲ καὶ πνευματικῶς.[2] Obwohl die pneumatische Auffassung selbstverständlich höher zu achten ist als die somatische, bedeutet das doch eine ziemlich weit gehende Konzession an die volkstümlichen Vorstellungen.

Ein interessanter Versuch, sowohl dem Realismus als auch dem Spiritualismus Recht zu geben, bedeutet die Schrift »de Paradiso» von dem jakobitischen Theologen *Moses bar Kepha* (st. 913). Er beweist mit sechs Gründen, dass das Paradies nicht nur geistig, sondern auch körperlich sei. Zu dem Somatischen gehören u. a. die Bäume des Paradieses mit Laub und Früchten. Dieses Paradies, das auf Erden gelegen ist und in dem die entschlafenen Frommen bis zur Auferstehung wohnen, ist aber ein anderes als das regnum coeleste, wo dereinst die ewige Seligkeit genossen werden soll. Das regnum coeleste ist nur geistig.[3] Eine solche Distinktion scheint aber *'Afrēm* nicht gekannt zu haben.

Wenn nun die Theologen so etwas vortragen, wie werden dann erst die volkstümlichen Vorstellungen, auch diejenigen der Mönche in diesen handfesten Paradieserwartungen geschwelgt haben. Nun hat Muhammed freilich diese Vorstellungen noch ein wenig vergröbert. Dazu bedürfte es bei einem Bürger des heidnischen Mekka offenbar keiner besonders auf die Sinnlichkeit angelegten Wesensart. Indessen diese Vergröberungen liegen so ganz auf der Linie der oben geschilderten Jenseitserwartungen, dass wir getrost vermuten können, dass auch sie schon der durchschnittlichen Verkündigung in den damaligen syrischen Kirchen nicht unbekannt waren.[4]

[1] MIGNE, *P. Gr.*, XXX, 64 ff.

[2] Ibid., 68.

[3] MIGNE, *P. Gr.*, CXI, 485 ff.

[4] Bei der *Ḥūrī*-vorstellung ist zu bemerken, dass auch gewisse Wendungen der mystischen Theologie leicht von dem Volke missverstanden wurden. Vgl. z. B. den gewöhnlichen Ausdruck von dem hingegangenen Frommen: »in thalamum supernae felicitatis admissum», ASSEMANI, *B. O.*, III, 92, vgl. O. BRAUN, *Moses bar Kepha*, 143, n. 1, *'Afrēm, Op. Gr.* II, 159.

In eigentümlichem Wettstreit mit der Vorstellung vom grossen Gerichtstage steht bei *'Afrēm* eine andere Vorstellung, nach der das Gericht unmittelbar nach dem Tode stattfindet. Die Todesstunde wird hier oft mit denselben Worten, die sonst auf den jüngsten Tag bezogen werden, als der grosse, schreckliche Tag geschildert, wo der Sünder vor dem Richter zu erscheinen hat. Der Verstorbene wird von den »göttlichen Häschern» zu dem Platze der Rechenschaft geschleppt. »Es kommt der Tag, (man beachte, dass hier von dem Todestage die Rede ist) meine Brüder, gewisslich kommt er und wird nicht ausbleiben, wo der Mensch alles und alle verlassen muss, wo er allein und verlassen, gedemütigt und beschämt, nackt und ohne Helfer und ohne Beschützer, ohne Begleiter und ohne Genossen unvorbereitet und mutlos hinscheidet mitten in seiner Sorglosigkeit (ἀμέλεια) an einem Tage, den er nicht kennt, in einer Stunde, da er nichts wähnt, in der er im Überfluss lebt, Schätze häuft, schwelgt und sorglos dahinlebt (ἐν ὅσῳ τρυφᾷ, ἐν ὅσῳ θησαυρίζει, ἐν ὅσῳ σπαταλᾷ, ἐν ὅσῳ ἀμεριμνᾷ). Es kommt plötzlich eine Stunde und alles wird nichts.»[1] Es folgt eine kräftige Schilderung von den Schrecken des Todeskampfes: Während der Sterbende noch mit den Anwesenden redet, »wird seine Zunge plötzlich gebunden, die Gedanken verwirren sich, der Mund verstummt, die Stimme erlischt, wenn die »Mächte» des Herrn (αἱ δεσποτικαὶ δυνάμεις) kommen, wenn die schrecklichen Heerscharen eintreffen, wenn die Häscher (ἐξπηλλευται) Gottes die Seele rufen, dass sie aus dem Körper herausgehe, wenn sie uns unerbittlich hinwegführen und uns zum Gericht hinwegschleppen.» (Ib. 265). Der Todestag ist der Tag, »wo die göttlichen Häscher (οἱ θεῖοι ἐξπηλλευται) kommen und die Seele durch die Luft hinwegführen zu dem Platze, wo die ἀρχαὶ καὶ αἱ ἐξουσίαι καὶ οἱ κοσμοκράτορες τῶν ἐναντίων δυνάμεων stehen, unsere bitteren Ankläger, die schrecklichen Zöllner, Rechenschaftsführer, Steuereintreiber, die uns begegnen, uns zur Rechenschaft ziehen, und alles genau nachprüfen προσφέροντες τὰ τοῦ ἀνθρώπου ἁμαρτήματα καὶ χειρόγραφα (Ib. 266). Der Engel, der die Seele wegführt, heisst bei *'Afrēm*[2] *šabbājā* (der Gefangene wegführt) oder *dābōrā* (abductor). Muhammed redet (96: 19) von der *zabānija*, die *Allāh* gegen die Sünder aussen-

[1] *Op. Gr.*, III, 262.

[2] *Op. Syr.*, III, 237, 244, 624.

den wird. Das Wort wird in *Lisān*[1] als »diejenigen, die die Menschen wegführen», erklärt und ist wohl im Anschluss an den syrischen Ausdruck gewählt.

Wir erkennen hier die uns aus der ägyptischen Mönchsliteratur bekannte Vorstellung von dem Gericht unmittelbar nach dem Tode, deren Ursprung in den altägyptischen Jenseitsvorstellungen zu suchen ist. Auffallend ist, dass *'Afrēm*, ganz wie z. B. die Vision des Pisentios, zwischen den guten Engeln (οἱ θεῖοι ἐξπηλλευταὶ), die die Seele hinwegführen, und den bösen κοσμοκράτορες unterscheidet, was hier besonders unangemessen ist, weil eben diese Mächte die Abrechnung der Taten bewerkstelligen. Das ist ein sinnlos gewordener Rest der Vorstellung vom Kampfe der Engel und der Teufel um die Seele.

Die hier angeführten Zitate aus *'Afrēm* werfen ein neues Licht auf eine Reihe von Stellen im Koran, wo in eigentümlicher Weise das Hinwegführen zum Gericht mit den Schrecken der Todesstunde verbunden wird. Im unmittelbaren Anschluss an eine Schilderung des Gerichtstages heisst es Sure 75: 26: »Nein, wenn (die Seele) in die Kehle aufsteigt, 27 wenn gesagt wird: wer ist ein Zauberer (damit er hier helfen könne) 28 und wenn er (der Sterbende) glaubt, dass es die Scheidung (*firāḳ*) sei, 29 und das eine Bein an dem anderen haftet, 30 an diesem Tage wird er zu seinem Herrn (zum Gericht) hinweggeführt werden. 31 Denn er hat weder geglaubt noch gebetet, 32 sondern hielt die Botschaft für Lüge und kehrte ihr den Rücken zu.» Eine verwandte Stelle ist 56: 82: »Wenn die Seele in die Kehle aufsteigt, 83 während ihr es mit anseht, 84 wir aber ihm (dem Sterbenden) näher sind als ihr, obgleich ihr es nicht seht, 85 dann wenn ihr die Macht dazu habt, so lasset sie zurückkehren, so ihr wahrhaftig seid. 87 Wenn er (der Sterbende) zu denen, die Gott nahen dürfen, gehörte, 88 wird Frieden, Erquickung und ein lieblicher Lustgarten sein Teil ... 91 Gehört er aber zu den Verleugnern, 92 den Irrenden, 93 dann bekommt er einen Willkommtrunk aus heissem Wasser.» Wie die Engel die ungläubige Seele hinwegführen, schildert

[1] S. V. *zbn: al-zabānija -lladīna jazbinūna al-nās 'aj jadfa'ūnahum.* Die alten Erklärer sind über die Bedeutung des Wortes unsicher. *Ḳatāda* gab es mit *al-šuraṭ* (die Truppe, die beim Angriff vorangeht, die Garde) wieder.

Sure 6: 93: »Könntest du nur sehen (die Stunde), wo die Ungerechten (*al-ẓālimūn*) in den Todesängsten (*fī ġamarāt al-maut*) sind, während die Engel ihre Hände ausstrecken (ihre Seele zu nehmen), indem sie sagen: gebt eure Seele hin (*aḫriǧū 'anfusakum*), heute werdet ihr mit einer erniedrigenden Strafe belohnt werden.» Damit ist zu vergleichen 50: 18: »Der Todestaumel wird die Wahrheit offenbaren» (*waǧā'at sakratu-l-maut bi-l-ḥaḳḳ*), ferner die Stellen, wo es heisst, dass die Engel die Ungläubigen hinwegführen, um sie zu der Höllenstrafe zu bringen. Hier wird (16: 30, 8: 52, 4: 99) das Wort *tawaffā* gebraucht, was eigentlich »sterben lassen» bedeutet.[1]

Die Vorstellung ist, wie man sieht, bei Muhammed noch mehr verblichen als schon bei *'Afrēm*, ihre Herkunft und ursprüngliche Bedeutung ist indessen vollkommen klar. Auch das spätere Judentum hat, wie wir oben (S. 39) gesehen haben, die Vorstellung von dem Hinwegnehmen der Seele durch den Todesengel und das Gericht nach dem Tode wahrscheinlich aus denselben Quellen wie das Christentum aufgenommen. Der Koran schliesst sich aber an diesem Punkte offenbar an christliche Vorbilder an, einerseits, weil die Engel hier als eine grössere Anzahl vorgestellt werden (im Judentum: der Todesengel) und zudem offenbar gute Wesen, Vollstrecker der göttlichen Gerechtigkeit sind (im Judentum gewöhnlich der Todesengel gleich Satan), andrerseits weil der Gedanke im Koran wie in den christlichen Quellen vor allem in der Busspredigt, um die Furcht vor dem Tode und dem Gericht zu erwecken, paränetisch verwendet wird.

Der Widerspruch zwischen dem Gericht in der Todesstunde und demjenigen des jüngsten Tages konnte Muhammed umsoweniger zu Bewusstsein kommen, als er überhaupt das jüngste Gericht als unmittelbar nach dem Tode eintretend gedacht hat. Zu dieser seiner Vorstellung werden wir jetzt übergehen.

[1] Zu dieser eigentümlichen Zusammenstellung von Todesstunde und dem jüngsten Gericht vgl. noch das Testament *'Afrēms*. Es naht der Tod. Das Öl der irdischen Lampe geht aus. περικύκλωσάν με ἐπ' ἄμφω δημόται, οἱ τῆς ὀξύτητος ἐτασταὶ ὑποτάξαι μου τὸν αὐχένα ἐν κλοιῷ βαρεῖ, ὡς ἀνδρὸς κακοποιοῦ. Τί οὖν; κλαύσομαι; ἀλλ' οὐκ ἔστιν ὁ προσέχων. ἀναβοήσομαι; καὶ τίς ὁ ἐπακουόμενός μου; οἴ μοι, ἐξ ἐπιτιμίας κρίσεως προσδοκία. ὅταν γὰρ παραστῶ ἐπὶ τοῦ φρικτοῦ βήματος τοῦ Δεσπότου κ. τ. λ., *Op. Gr.*, II, 230.

8. *Der Seelenschlaf.*

Es ist für die semitische Anthropologie charakteristisch, dass sie die Vorstellung von einer nach dem Tode fortlebenden Seele nicht kennt. Dass keine von den beiden Seelenvorstellungen, weder das animale Lebensprinzip (*nefeš*) noch die »Machtseele» (*rūaḥ*) geeignet ist, nach dem Tode des Menschen fortzuleben, ist freilich eine Denkweise, die die Semiten mit vielen anderen Völkern der Erde teilen. Aber gewöhnlich wird dann eine andere unter den Seelen des Menschen bzw. ein besonderes nach dem Tode des Menschen auftretendes Seelenwesen als Träger der fortgesetzten Existenz gedacht. Auf semitischem Boden wird aber ursprünglich überall der Gedanke des Fortlebens an den ganzen Menschen, so wie er auf Erden war, geknüpft. In der »grossen unterirdischen Wohnung» (*kigal*) in der »finsteren Wohnung» (*unugi*) (die Ausdrücke bezeichnen im Babylonischen Grab und Unterwelt zugleich), im Scheol, das wie ein gewaltiges Grab gedacht wird, führt der Tote, ungetrennt von seinem irdischen Leib, in Moder und Staub ein unheimliches, träges und starres Leben. Will man den Toten ganz vernichten, so zerstört man die Leiche oder streut das Gebein weit umher.[1] Der arabische Held wohnt in irgend einer Weise leibhaftig im Grabe, dort opfert man ihm die Kameele, stattet ihm Besuche ab und verlangt sogar Gastfreiheit von ihm (*Ḥātim*). Ein Wort wie *nafs, rūḥ* oder gar *ǧinn* liesse sich hier unmöglich für den Toten einsetzen. Die höheren Jenseitshoffnungen mussten sich daher in den semitischen Religionen andere Glaubenswahrheiten schaffen als die Vorstellung von einem Fortleben der unsterblichen Seele, etwa die Entrückung des noch Lebenden oder »lebendigen Toten» auf

[1] R. KITTEL, *Die Religion des Volkes Israel* (1921) 79. Sonderbar genug bezeichnet KITTEL, a. a: O., 82, (wie vor ihm STADE, *Biblische Theologie,* 183, dies als ein »Stück animistischer Weltanschauung.» Der altisraelitische Totenglaube ist vielmehr ein klassisches Beispiel präanimistischer Jenseitsvorstellungen. Die Spuren animistischer Vorstellungen (*ʾefūʾīm, ǧinn?*) sind höchst unsicher und schwer zu deuten. Dass die *ǧinn* in vorislamischer Zeit als Totengeister aufgefasst worden seien, halte ich (trotz WELLHAUSEN, *Reste,* 150 ff.) mindestens für unsicher. Die *hāma* (Totenvogel) gehört nicht hierher. Das ist ein Stück primitiven Verwandlungsglaubens von derselben Art, als wenn der Tote in dem auf dem Grabe wachsenden Baume wiedererkannt wird.

eine Insel der Seligen oder zu den Sternen (Babylon), oder die Wiederbelebung des ganzen Menschen, die Auferstehung.

Bekanntlich finden sich schon im vorchristlichen Judentum[1] höchst wahrscheinliche Anzeichen davon, dass diese altsemitische Auffassung von einer neuen Vorstellung, die die Seele als eine »ewige» persönlich fortlebende Wesenheit auffasst, allmählich in den Hintergrund gedrängt wird. Seitdem hat diese doppelte Jenseitsvorstellung eine unheilvolle Verwirrung in der christlichen Eschatologie angerichtet. Sie hat die Kirche gehindert, eine einheitliche Lehre über die zukünftige Welt auszubilden, was sich nicht zum wenigsten gerade in unserer Zeit fühlbar macht, nachdem die alten jüdischen Vorstellungen von Gericht und Auferstehung endgültig zusammengebrochen sind.

Ein interessantes Beispiel der zähen Nachwirkung der alten semitischen Anthropologie bietet eine Lehre, die sich in der ostsyrischen Kirche entwickelt und lange Zeit hindurch auch gehalten hat, ich meine die Lehre vom Seelenschlaf. Wir finden sie zuerst bei *Aphraates,* «dem persischen Weisen», ausgebildet. Bei der ersten Geburt erhalten die Menschen den natürlichen Geist (*rūḥā nafšānāita*), bei der zweiten Geburt in der Taufe empfangen sie von Gott den heiligen Geist (*rūḥā dekuḏšā* oder *rūḥā dašmajjānūtā*). »Wenn die Menschen sterben, wird der natürliche Geist mit dem Leibe zusammen begraben, das Bewusstsein wird von ihm genommen und der himmlische Geist kehrt zu seiner Heimat in Christo zurück.» ...»Und wenn die Zeit da ist, dass das Ende gekommen ist, und wenn die Zeit der Auferstehung nahe ist, dann nimmt der heilige Geist, der in Reinheit bewahrt ist, grosse Kraft aus seiner Natur und kommt vor Christus und stehet an der Tür der Gräber, wo die Menschen begraben sind, die ihn in Reinheit bewahrt haben, und wartet auf den Ruf. Und wenn die Engel die Türen des Himmels öffnen vor dem Könige, dann ruft das Horn, und die Posaunen erschallen, und der Geist, der auf den Ruf wartet, höret es und eilends öffnet er die Gräber und erweckt die Leiber und was mit ihnen begraben ist (den natürlichen Geist) und bekleidet sie mit der Herrlichkeit, die mit ihm kommt. Der Geist ist inwendig in der Auferstehung des Leibes und der natürliche Geist wird in den himmlischen Geist

[1] Vgl. SCHÜRER, II, 639 ff., D. S. MARGOLIOUTH, *The Expositor*, 1920, 104 ff.

verschlungen und der ganze Menschen gehört dem Geiste.» ... »Und das ist der Geist, mein Lieber, welchen die Propheten empfangen haben und ebenso auch wir. Und er wird nicht allzeit gefunden bei denen, die ihn empfangen haben, sondern bald geht er zu dem, der ihn gesandt hat, bald kommt er zu dem, der ihn empfangen hat.» Die altsemitische Vorstellungsweise hat sich, wie man sieht, bei Aphraates mit erstaunlicher Deutlichkeit erhalten. Die animale Seele ist als das Lebensprinzip ganz an den Körper gebunden, ausser ihm besitzt sie nichts Eigenes, nichts, was wir etwa Persönlichkeit nennen könnten. Der heilige Geist kommt über die Menschen von aussen als Gotteskraft und kann somit jedenfalls nicht das bleibende Wesen des Menschen in diesem Erdenleben bilden. Erst durch die Wiederherstellung des ganzen Menschen kommt neues Leben zu Stande. Freilich gibt *Aphraates* noch zu, dass die Verstorbenen in der dunklen Vorahnung ihres künftigen Looses schon etwas wie Glück bzw. Angst erfahren. »Die Gerechten schlafen und ihr Schlaf ist ihnen süss Tag und Nacht und von der ganzen Nacht merken sie nicht, dass sie lang ist. Und wie eine Stunde gilt sie in ihren Augen ... Und der Sünder Schlaf liegt (schwer) auf ihnen und sie gleichen einem Manne, der einem starken und schweren Fieber verfallen ist und sich auf seinem Bette hin und her wirft, geängstigt die ganze Nacht, welche endlos ist für ihn; und er fürchtet sich vor dem Morgen, an welchem sein Herr ihn verdammen wird.»[1]

Der nächste Zeuge für diese Lehre ist der hervorragende nestorianische Theologe *Bābaj* der Grosse. In seinem Kommentar zu Euagrius erklärt er, die Seele könne nicht aktiv sein ohne den Leib; sie befinde sich daher nach dem Tode in einem gewissen Schlafzustande. Er beweist dies mit Schriftstellen, die den Tod als Schlaf bezeichnen und mit dem Wunder der Siebenschläferlegende. In seiner Schrift über die Person Christi bestimmt er das Wesen des Menschen als ein vernünftiges Körperwesen. Die Seele sei daher keine vollkommene Natur, und man könne darum sagen, dass sie nach dem Tode sowohl existiere als nicht existiere, indem sie ohne den Körper zwar ihrer Sustanz nach erhalten bleibe, aber Wissen und

[1] *Hom.*, VIII, § 8, BERT, 141. Vgl. auch EUSEBIUS, *H. E.*, VI, 37.

Erinnerung ihr verloren gehen.[1] Die Zeit, wo *Bābaj* diese Lehre zuerst vorgetragen hat, wäre nach dem nestorianischen Chronisten[2] um 580 anzusetzen. »Zu dieser Zeit (um 580) versammelten sich die Väter um der Leute willen, die da lehrten: wenn der Mensch stirbt, so stirbt auch seine Seele mit ihm und wird auferweckt, wie der Körper auferweckt wird.» Der Chronist, dem diese Lehre offenbar fremd ist (sie ist tatsächlich nach dem zwölften Jahrhundert wieder aufgegeben worden) irrt sich indessen sicher, wenn er glaubt, dass diese Lehre *Bābajs* als irgendwie heterodox betrachtet worden sei. *Bābaj* erfreute sich sein Leben lang des grössten Ansehens als Theologe und Kirchenhaupt. In der Sedisvakanz nach dem Tode des Katholikos *Grīgōr* war er der eigentliche Leiter der Nestorianerkirche und bei der Wahl 627—28 wurde ihm das Katholikat zuerst angeboten. Er lehnte es indessen ab und starb bald danach im Alter von 77 Jahren. Sein jüngerer Zeitgenosse *Jausēf Ḥazzājā* lehrte, dass die Seelen der Verstorbenen, sowohl Gerechte wie Sünder, in einem besonderen »Paradiese» weilen. »Il enseigne toutefois que les âmes des justes jouissent d'un certain bonheur en contemplant la gloire céleste», was den Sündern verwehrt ist.[3] Das erinnert einerseits sehr an Aphraates, bedeutet aber andrerseits offenbar eine gewisse Annäherung an die gemeinkirchliche Denkweise. Wir dürfen getrost vermuten, dass eine Lehre, die von dem verehrten Oberhaupt der Kirche vertreten wurde, schon damals allgemeine Geltung unter den Nestorianern gefunden hatte. Sicher wissen wir, dass dies in der Folgezeit der Fall war. Der Katholikos THIMOTHEUS I hat sie mit grosser Kraft verfochten. Auch er lehrte, dass die Seele nach dem Tode Verstand und Willen nur virtuell besitzen könne, »sonst wäre sie eine vollkommene Natur, wie die Engel, und dass sie kein Gefühl haben könne, weil die Sinne mit dem Leibe vergehen.» Auf einer Synode im Jahre 790 liess er als kirchliche Lehre bestimmen, dass die Seelen »post separationem omni sensu carere donec ad sua corpora regrediantur.»[4] Der Metropolit *Gēwargis*, der im Jahre

[1] Angeführt nach den vatikanischen Handschriften von O. BRAUN, *Moses bar Kepha*, 145.

[2] *P. Or.*, VII, 191. Das sinnlose *Bābūkīr* in der Überschrift dürfte wohl aus *Bābaj al-kabīr* enstanden sein.

[3] ADDAI SCHER, *P. Or.*, VII, 32, n. 1.

[4] *B. O.*, III, 1, 101, BRAUN, a. a. O., 145.

945 auf den Stuhl von Arbela kam, erklärt sogar, dass »die heiligen Väter den exkommunizieren, der lehre, dass die Seele, nachdem sie aus dem Körper ausgegangen sei, noch Empfindung habe.»[1] *Moses bar Kepha* (st. 903) bezeichnet denn auch diese Vorstellung ohne Einschränkung als die Lehre der Nestorianer.[2]

Wie oben gesagt wurde, hat die Lehre vom Seelenschlafe nach dem zwölften Jahrhundert etwa nicht mehr allgemeine Anerkennung genossen. Indessen gibt uns noch ein später Zeuge, *Salomon von Basra,* eine in diesem Zusammenhang bedeutsame Aufklärung über den Inhalt dieser Vorstellung. Nachdem er mehrere Meinungen über den Todeszustand angeführt hat, sagt er: »Andere behaupten, (die Verstorbenen) seien wie in Schlaf versenkt und wollen mit diesem Gleichnisse ausdrücken, wie kurz ihnen (den Toten) die Zeit erscheint. Uns erscheint sie nämlich sehr lang, ihnen aber ist sie wie ein Blinken des Auges (*'aḵ remzā deššāṯā*) um ihrer Kürze willen.»[3]

Auch Muhammed hat den Todeszustand, wie schon GRIMME[4] und nach ihm RUDOLPH[5] erkannt haben, als einen Schlaf vorgestellt, den die Seele in einem traumähnlichen Zustande verbringt und der ihr daher nur kurze Zeit zu dauern scheint. 34: 54 »Und am Tage, wo die Stunde da ist, werden die Sünder schwören, 55 dass sie nur eine Stunde verweilt haben, so verwirrt sind sie. 56 Und diejenigen, denen das Wissen und der Glaube gegeben sind, werden sagen: Ihr habt laut dem Buche Gottes bis zur Auferstehung verweilt. Dies ist nun der Tag der Auferstehung, ihr habt es nicht gewusst.» Derselbe Gedanke wird oft wiederholt. Die Sünder wähnen nur eine Stunde (10: 46), eine kleine Weile (17: 54), einen Tag oder den Teil eines Tages (223: 114), zehn Tage oder einen Tag (20: 103—4) im Grabe geweilt zu haben. Die verheissene Stunde, die ihnen unendlich fern dünkte, steht ihnen auf einmal vor Augen. So braucht sich der Prophet nicht darum zu kümmern, ob die von ihm verkündigte Strafe den Ungläubigen seiner Zeit noch in diesem Leben treffe. Weil die in den

[1] *B. O.*, III, 2, 528.
[2] O. BRAUN, a. a. O., 102.
[3] Nach ASSEMANI, *B. O.*, III, 1, 322.
[4] a. a. O., II, 155.
[5] a. a. O., 31.

Gräbern zu verbringende Zeit schnell wie ein Traum vergeht, wird sie das Gericht tatsächlich gleich nach dem Tode ereilen. 46: 34 »Sei deshalb geduldig wie die standhaften Gesandten und suche nicht (ihre Strafe) zu beschleunigen. Am Tage, wo sie die verheissene Strafe sehen, 35 wird es ihnen vorkommen, als ob sie nur eine Stunde von einem Tage verweilt hätten.»

Es ist möglich, dass Muhammed wie *Jausēf Ḥazzājā* die Seelen irgendwo »bei Gott» weilend vorgestellt hat. Eine vereinzelte Stelle scheint dies aussagen zu wollen. 39: 43: »Gott nimmt die Seelen weg beim Tode und die Seele dessen, der nicht tot ist, im Schlafe. Dann behält er die Seele, für welche der Tod bestimmt ist und sendet die andere zurück auf eine bestimmte Zeit.»

Sur. 40: 88 soll Muhammed nach GRIMME[1] sagen wollen, dass die Bösen gleichsam im Traume eine Andeutung zukünftiger Strafe empfinden.» 40: 48 b »Die schwerste Strafe traf das Volk Pharaos. 49 Die Hölle, zu ihr werden sie geführt morgens und abends, und am Tage wo die Stunde da ist (wird es heissen): »Führet das Volk Pharaos zu der härtesten Strafe!» Das würde ja gut zu den oben geschilderten syrischen Vorstellungen (*Aphraates*) stimmen. Tatsächlich ist auch die Stelle so von den arabischen Erklärern verstanden worden. In der Gestalt von schwarzen Vögeln werden ihre Seelen morgens und abends zum Höllenfeuer geführt, erklärt eine Tradition von *Ibn Masʿūd.*[2] Indessen halte ich es bei der ungelenken Ausdrucksweise Muhammeds auch für möglich, dass er nur die definitive Höllenstrafe der Ägypter hat schildern wollen.[3]

Muhammed hat nun auch in derselben Weise wie *Bāḇaj* das Wunder der Siebenschläfer als Beweis für seine Predigt von der Auferstehung verwendet (18: 8—25). Gerade wie die Menschen am Tage der Auferstehung so meinen die Siebenschläfer, wenn sie nach ihrem dreihundertjährigen Schlafe erwachen, nur »einen Tag oder den Teil eines Tages» verweilt zu haben. Die Erzählung wird mitgeteilt, »damit die (Menschen) wissen sollen, dass die Verheissung Gottes wahr ist und dass die Stunde zweifellos eintreffen werde.» (18: 20). Auch

[1] a. a. O., II, 155.
[2] *Baiḍāwī* z. St., II, 277: »Darin liegt ein Beweis für das Bestehen der Seele (nach dem Tode).»
[3] Vgl. z. B., 42: 44.

eine andere Legende ähnlichen Inhalts hat Muhammed als Beweis angeführt (2: 261) Ein Mann fuhr an einer verödeten Stadt vorbei. »Er sagte zu sich selbst: Wie wird Gott dies alles nach dem Tode ins Leben erwecken können?« Gott liess ihn hundert Jahre tot sein, darauf erweckte er ihn und sagte: wie lange hast du verweilt? Er antwortete: ich habe einen Tag oder den Teil eines Tages verweilt. Er sprach: »nein, du hast hundert Jahre verweilt. Betrachte deine Speise und dein Getränk, dass sie nicht verdorben sind und betrachte deinen Esel! (Dies geschah), damit wir dich zu einem Zeichen für die Menschen machten. Siehe das Gebein, wie wir es auferstehen lassen, dann bekleiden wir es mit Fleisch.» A. MÜLLER[1] wollte diese Erzählung auf eine Legende von Ebedmelek, dem Freunde Jeremias, die im äthiopischen *Baruch* erzählt wird, zurückführen. Ebedmelek findet beim Erwachen die Feigen in seinem Korbe frisch und deren Milch noch tröpfelnd (Essen und Getränk!). M. SCHREINER[2] wies auf die Geschichte von *Choni* hin, wo auch der Esel in derselben Weise wie im Koran erwähnt wird. Indessen ist das Motiv weit verbreitet, nicht nur in der christlichen Legende,[3] sondern auch in der antiken und der indischen Sage[4], und es ist darum sehr wahrscheinlich, dass auch in Syrien eine Form der Legende in Umlauf war, die wie die Geschichte von den Siebenschläfern als Beweis für die Auferstehung verwendet wurde.

Eine einzige Ausnahme bezüglich des beschriebenen Looses der Verstorbenen bilden im Koran die Märtyrer. Von ihnen heisst es Sure 3: 163: »Glaubet nicht, dass diejenigen, die auf dem Wege Gottes getötet wurden, tot sind. Nein sie sind lebendig bei ihrem Herrn (*bal 'aḥjā' 'inda rabbihim*) und werden versorgt,[5] 164 indem sie sich freuen über die Gnade, die

[1] *Z. D. M. G.*, 42, 80.

[2] Ibid., 436.

[3] Vgl. darüber M. ASÍN PALACIOS, *La escatologia musulmana en la Divina Comoedia* (Madrid 1919), 276 ff.; zu dem traumhaften Schwinden der Zeit im Paradiese vgl. noch die keltischen Sagen von der Insel der Seligen, J. A. MACCULLOCH, *The religion of the ancient Celts* (Edinburgh 1911), 364 ff., M. BRUSOT, *Keltische Volkserzählungen,* 11 ff.

[4] H. GÜNTER, *Die christliche Legende des Abendlandes* (Heidelberg 1910), 106.

[5] So die Erklärer. *Beiḍāwī,* I, 243: 'lebendig bei ihrem Herrn' *ḏawū zulfā minhu* 'und werden versorgt' *min al-ǧanna.*

ihnen Gott geschenkt und froh sind über diejenigen, die sie noch nicht erreichten, die hinter ihnen blieben, dass es keine Furcht mehr für sie gibt, und dass sie sich nicht mehr zu betrüben brauchen» (vgl. auch 2: 149). Schon früh haben christliche Theologen gelehrt, dass die Seelen der Märtyrer unmittelbar in den Himmel kommen.[1] Nach TERTULLIAN (*De anima* 55—58) kommen alle Seelen, auch die der Gerechten, zuerst in die Unterwelt, wo sie in verschiedenen Stufen den Zwischenzustand durchleben. Eine Ausnahme machen nur die Märtyrerseelen, die sofort zum Paradiese emporsteigen.[2] Vom vierten Jahrhundert an hat sich diese Lehre allgemeine Geltung im Christentume errungen. Auch in der syrischen Kirchen war sie wohlbekannt. »Keiner, der aus dem Leben dahingegangen ist», sagt die syrische *Didaskalia,*[3] »weilt auch alsobald beim Herrn, wenn nicht durch des Martyriums Vorrecht, nach dem er nämlich im Paradiese und nicht in der Unterwelt wohnen wird.» In seiner Schrift über die Märtyrer antwortet *Mar Isai* auf die Frage, wo die Seelen der Märtyrer weilen, dass sie im Paradiese sind. »Man glaubte, dass sie tot wären. Aber durch ihren Tod haben sie die Sünde getötet, und so sind sie lebendig bei Gott (*beḥajjē lewāṯ 'alāhā*).»[4] Es ist somit wahrscheinlich, dass die nestorianische Kirche eine Ausnahme machte für die Märtyrer und ihnen ein anderes Loos nach dem Tode zukommen liess als den gewöhnlichen Sterblichen. Zu bemerken ist, dass Muhammed mit seinem «lebendig bei ihrem Herrn» offenbar wiederum eine geläufige Formel der syrischen Predigtsprache wiedergibt.

Für unsere Untersuchung ist das hier gewonnene Resultat von der grössten Bedeutung. Haben wir bisher nur von der Verwandtschaft der koranischen Frömmigkeit mit der syrischen im allgemeinen sprechen können, so haben wir jetzt gefunden, dass Muhammed eine für seine gesamte Anschauung sehr wichtige Lehre mit der ostsyrischen Kirche und, soweit wir wissen, nur mit ihr gemeinsam hat.

[1] Vgl. C. CLEMEN, *Niedergefahren zu den Toten,* 146—151.

[2] Vgl. ATZBERGER, a. a. O., 305 f.

[3] ACHELIS, *Die syrische Didaskalia.* 317.

[4] *P. Or.*, VII, 32.

9. *Die Beweise für die Auferstehung und die Zeichen Gottes.*

EDV. LEHMANN und J. PEDERSEN haben in einem interessanten Aufsatz[1] den Erweis gebracht, dass der Auferstehungsbeweis Muhammeds, besonders der Beweis, der in der geheimnisvollen Entstehung des menschlichen Foetus im Mutterschosse eine Analogie für die Auferstehung sieht, sich nicht nur im Talmud, sondern auch bei einer Reihe von Kirchenvätern: Justinus, Athenagoras, Tertullian, Theophilus Antiochenus, Methodius, Epiphanius und Kyrillos wiederfindet. Ich möchte hier darauf aufmerksam machen, dass dieser Beweis auch den syrischen Vätern, vor allen *'Afrēm,* ebenso vertraut ist.

Vielleicht tut man besser, von den Beweisen für die Auferstehung als von dem Beweis zu sprechen, denn es sind eigentlich drei Beweise geschöpft aus den vielen Analogien mit dem Werden und Vergehen des natürlichen Lebens[2], die Muhammed mit den christlichen Theologen gemeinsam hat. 1. Wie Gott die Macht besass, einst die Welt zu schaffen, so wird er auch die Auferstehung als eine neue Schöpfung bewerkstelligen. S. 50: 14: »Waren wir wohl zu der ersten Schöpfung (*al-ḫalḳ al-'awwal*) unvermögend? Und doch sind sie im Zweifel über (die Möglichkeit) einer neuen Schöpfung (*ḫalḳ ǧadīd*)». Sur. 29: 19: »Ziehet auf der Erde umher und sehet, wie Er zuerst die Geschöpfe hervorgebracht hat. Dann wird er die letzte Entstehung (*al-naš'a al-'āḫira*) vollbringen. Gott ist wahrlich allmächtig«. Vgl. auch 17: 101, 46: 32, 36: 81. Man beachte besonders den Ausdruck »die erste Schöpfung» — die »letzte», die »neue Schöpfung». Als die »erste Schöpfung» gilt in solchen Zusammenhängen oft die Entstehung des Menschen im Mutterleibe (32: 9, 53: 46—48). 2. Wie der Regen die tote Erde belebt und Pflanzen und Gewächse zum Keimen bringt, so wird durch Gottes Wort aus dem vermoderten Gebein neues Leben entstehen. Sur. 7: 55: »Er (Gott) ist es, der die Winde als Vorboten seiner Barmherzigkeit entsendet, bis sie schwere

[1] *Der Beweis für die Auferstehung im Koran, Der Islam,* V (1914), 54 ff. Schon GRIMME, *Muhammed,* II, 157, hatte gesehen, dass die Auferstehungbeweise des Korans sich schon im Talmud wiederfinden.

[2] Eine Aufzählung bei MINUCIUS FELIX, *Oct.* XXXIV. Für die Parallellen bei anderen Väter vgl. die Ausgabe von ELMENHORST zu dieser Stelle.

Wolken aufsteigen machen. Wir treiben sie über das tote Land hin und lassen so Wasser hinabfliessen und durch dasselbe lassen wir allerlei Frucht entstehen. Auf dieselbe Weise werden wir die Toten (aus der Erde) hervorgehen lassen.» Vgl. auch 25: 5—7, 30: 49, 36: 33 u. s. w. 3. Wie Gott den Menschen in wunderbarer Weise aus dem Samentropfen im Mutterleibe entstehen lässt, so wird er ihn auch nach dem Tode wieder erwecken können (80: 17—22, 75: 36—40, 53: 46—48, 76: 2, 23: 13—16, 30: 19, 53, 32: 7—9, 36: 77—79, 40: 69).

Auch bei den Vätern der syrischen Kirche gehören diese Beweise zum eisernen Bestande der Verkündigung, und sie werden, wo von der Auferstehung die Rede ist, fast immer einzeln oder neben einander angeführt. *Aphraates* schreibt: »Am Anfang schuf Gott den Adam, er bildete ihn aus Staub und richtete ihn auf. Denn wenn er, da Adam noch nicht war, ihn aus nichts schuf, wie viel mehr ist es jetzt ein Leichtes für Ihn, ihn aufzuwecken, da er in die Erde gesät ist... Da kein Same in die Erde gesät war, brachte die Erde hervor, was nicht in sie gefallen war, und da sie nicht empfangen hatte, gebar sie in ihrer Jungfräulichkeit. Wie sollte aber dann dieses schwer sein, dass die Erde wieder hervorspriessen lasse, was in sie gefallen ist, und gebären, nachdem sie empfangen hat?»[1] Die *syrische Didaskalia* fügt dazu noch die Analogie aus der Entstehung des Foetus: »Wie am Anfang Gott durch das Wort befahl und die Welt entstand... so wird er auch ganz besonders den Menschen, der sein Geschöpf ist, lebendig machen und auferwecken. Denn wenn er aus dem Nichts die Welt hingestellt und aufgerichtet hat, so ist es (doch) so viel leichter, dass er aus dem, was ist, den Menschen lebendig macht und ihn auferweckt, der das Geschöpf seiner Hände ist, wie er auch bei dem menschlichen Samen im Mutterleibe den Menschen mit Gestalt bekleidet und gross werden lässt.»[2] *'Afrēm* führt denselben Beweis in einer Weise an, die uns zeigt, dass er seinen Lesern ganz vertraut gewesen ist; der Dichter kann sich mit einer kurzen Andeutung begnügen. »Der Foetus im Mutterleibe, der dort begrabene, widerlegt dich», so ruft der Mensch dem Tode zu. »Mir verkündet er die Wiederbelebung der Toten,

[1] *Hom.,* VIII, § 2, BERT, 133.

[2] ACHELIS, *Die syrische Didaskalia,* 101.

dir aber (deine) Vernichtung».[1] Wenn wir dem nestorianischen Chronisten glauben dürften, so hätten die nestorianischen Theologen den Beweis in einer Form geführt, die derjenigen des Korans noch näher kommt. Der Katholikos *Bābaj* (498—503) beweist dem Perserkönige die Wahrheit der Auferstehung und erklärt zuletzt: »Wenn du die Wahrheit meiner Worte nicht einsieht, so denke über die Entstehung des Menschen nach. Sie geschieht aus einem Tropfen (*nuṭfa*), der in der Finsternis der Eingeweide hervorkommt. Dann werden ihm Glieder und Adern und Gebein und nach neun Monaten kommt er heraus in vollendeter Gestalt (*bi-ṣūra tāmma*) durch die Allmacht Gottes. Die Auferstehung ist die Wiederkehr (Text *wuʿūd*) der Menschen und der Körper nach der Verwesung in dieser selben Gestalt.»[2] Indessen ist hier ein stilistischer Einfluss des Korans, wenn nicht gerade wahrscheinlich, so doch nicht ganz ausgeschlossen. Die Vorstellung, dass der mazdagläubige König erst von der Möglichkeit der Auferstehung überzeugt werden muss, zeugt gerade nicht von guter Information. Die Analogie des lebenerweckenden Regens trägt *ʾAfrēm* ebenfalls vor: »Lehrt dich nicht das Saatkorn (die Wahrheit der Auferstehung), das verwest und verdorben und ohne Hoffnung ist und durch einen Regen neue Hoffnung gewinnt (*men meṭrā ḳānē saḇrēh*).»[3] Das ist dieselbe Kontamination der ursprünglichen Analogie des verwesenden Saatkorns mit der Vorstellung vom lebensspendenden Frühlingsregen, die auch für den Koran so charakteristisch ist. Auch der Ausdruck »erste Schöpfung — letzte Schöpfung» ist den syrischen Theologen geläufig. »Den Beweis für die Taten Gottes», schreibt *Barḥadbᵉšabbā ʿArbājā*, »entnehmen wir dieser Welt. Wie Er uns geschaffen hat, so wird Er in seiner Güte uns auferwecken und durch seine Weisheit uns von hier zum Himmel führen. Und diese Macht, die nichts bei unserer ersten »Erziehung» (*julpānā*) zu hindern vermochte, wird auch nichts bei unsrer zweiten »Erziehung» hindern können.»[4] Der

[1] *Carmina Nisibena,* ed. Bickell, LXV, 65—69. Noch kürzer, ibid., LXIII, 29—30: »der Mutterschoss ist ein Symbol *(rāzā)* des Totenreichs».

[2] *Hist. Nestorienne, Patr. Or.,* VII, 130. Derselbe Text (ausser den Worten »die Auferstehung... Verwesung» auch bei *ʿAmr,* ASSEMANI, B. O. III, 1,427.

[3] *Carmina Nisibena,* LXV, 29—32.

[4] *Patr. Or.,* IV, 330.

sonderbare Ausdruck »Erziehung» ist wegen des in der Schrift behandelten Themas: die Entstehung der Schulen, gewählt. Es wird aber im Folgenden auch das Wort »erste Schöpfung» (*bᵉrīṯā ḳaḏmājtā*) gebraucht.

LEHMANN und PEDERSEN[1] wiesen auf das Vorkommen dieser Beweise auch in Bundahiš 30 hin, wollen es aber in anbetracht der späten Entstehung dieser Schrift unentschieden lassen, ob dies für eine Entstehung der Auferstehungsbeweise — wie so vieler anderer Elemente der Eschatologie — aus dem Mazdaglauben spreche. Hier sei nur daran erinnert, dass ähnliche Gedanken auch in Babylonien ausgesprochen worden sind. So wird die lebenspendende Macht Marduks bei der Wiederbelebung eines Sterbenden mit seiner Schöpfung des Lebens im Anfang der Welt zusammengestellt.[2]

Es könnte noch ein vierter Beweis zu den oben angeführten hinzugefügt werden. Sur. 3: 26 heisst es von Gott: »Du lässt die Nacht auf den Tag folgen und den Tag auf die Nacht. Du führst das Lebendige aus dem Toten und das Tote aus dem Lebendigen hervor.» Die Abwechslung von Tag und Nacht wird in der Tat bei den christlichen Theologen oft neben dem Wechsel von Vergehen und Entstehen im Leben der Natur als Analogie für die Auferstehung verwendet.[3] Auch an ein paar anderen Stellen scheint diese Deutung nicht ausgeschlossen (31: 27—28, 23: 82). Aber für gewöhnlich wird der Wechsel von Tag und Nacht in einen anderen Zusammenhang gestellt. Er gehört zu den »Zeichen» Gottes, die den Menschen das Dasein und das gnädige Walten Gottes Kund tun. Dies gilt nun auch von der Schöpfung des Himmels und der Erde oder des Menschen und vom lebenspendenden Regen. Es ist überhaupt oft nicht möglich zu entscheiden, ob die angeführten »Zeichen» als Beweise für die Auferstehung oder für das Dasein und die Allmacht Gottes angeführt werden (vgl. bes. 7: 184, 30: 49, 36: 33. 80: 24 ff.). Diese Kontamination des kosmologischen und teleologischen Beweises mit den Beweisen für die Auferstehung ist gerade eben für die

[1] A. a. O., 50. Schon SÖDERBLOM hat die Ähnlichkeit dieser Stelle mit der koranischen Lehre bemerkt, *La vie future d'après le mazdéisme,* 262.

[2] Vgl. ZIMMERN, *Zum babylonischen Neujahrsfest,* II, *Ber. d. sächs. Ak. der Wissensch.,* Phil. Hist. Kl., LXX, H. 5, 47.

[3] Vgl. I *Clem.,* XXIV, 3, MIN. FELIX, *Octavius,* XXXIV u. s. w.

Anschauung Muhammeds sehr charakteristisch. An Gott glauben und an die Auferstehung und das Gericht glauben, ist ja für ihn eigentlich ein und dasselbe.

Neben den Prophetengeschichten und den Gerichtsschilderungen und oft gerade in Verbindung mit den letzteren bilden die Ausführungen über die Zeichen Gottes das wichtigste Thema der koranischen Predigt. Als Probe der hierhergehörigen Reden verdient wegen der Geschlossenheit und Einheitlichkeit der Komposition Sur. 16: 2—36 angeführt zu werden. Den Inhalt der Verkündigung der Gottesoffenbarer gibt Muhammed hier in folgender Weise an:

»2. Er sendet die Engel und den Geist von seinem Worte über wen er will von seinen Dienern: Verkündet, dass es keinen Gott ausser mir gibt. Darum fürchtet mich! 3. Er hat die Himmel und die Erde in Wahrheit geschaffen; erhaben ist Er über das, was sie ihm beigesellen.

4. Er hat den Menschen geschaffen aus einem Tropfen. Und siehe, er ist [dennoch] ein offenbarer Widersacher [Gottes].

5. Und das Vieh schuf er auch. Von ihm habt ihr warme Kleider und andere nützliche Dinge und von ihm esset ihr. 6. Stattlich ist es, wenn ihr es abends nach Hause und morgens auf die Weide treibet. 7. [Die Tiere] tragen eure Lasten nach einem Lande, wohin ihr sonst nicht ohne viel Beschwerde für euch selbst kommen könntet; siehe, euer Herr ist gütig und barmherzig. 8. Die Pferde, die Maulesel und die Esel [hat er auch geschaffen], damit ihr auf ihnen reitet und damit sie euch eine Zierde sein. 9. Gott liegt [das Führen auf] dem rechten Wege ob. Etliche weichen [von ihm] ab, wenn Er aber wollte, leitete Er euch alle recht.

10. Er ist es, der euch Wasser hinabsendet von dem Himmel; von ihm habt ihr Getränk und von ihm wachsen die Bäume, unter denen ihr eure Herden weidet. 11. Durch das Wasser spriesset euch die Saat, der Ölbaum, die Palme und die Trauben und Frucht aller Art. Siehe darin ist wahrlich ein Zeichen für Leute, die nachdenken wollen.

12. Er hat euch die Nacht und den Tag, die Sonne und den Mond dienstbar gemacht und die Sterne sind seinem Befehl untertan. Siehe, hierin sind wahrlich Zeichen für verständige Menschen.

13. Und in den verschiedenen Arten, die Er für euch auf der Erde geschaffen hat, darin ist wahrlich ein Zeichen für Leute, die sich ermahnen lassen.

14. Er ist es, der das Meer dienstbar gemacht hat, damit ihr frisches Fleisch daraus zu Speise holet, und Schmuck, den ihr traget. Du siehst auch die Schiffe es durchpflügen, damit ihr von Gottes Gnaden [euren Gewinn] suchet und so vielleicht gegen Ihn dankbar werdet.

15. Er hat auch auf die Erde die festen Berge aufgeworfen, damit sie unter euch nicht wanket. Und Flüsse und Wege [hat Er geschaffen], damit ihr vielleicht den rechten Weg finden möget. 16. Und Landmarken [sind die Berge auch] und auch durch die Sterne finden [die Seefahrer] den Weg.

17. Ist wohl denn der Schöpfer denen gleich, die nichts schaffen können! Wollet ihr euch denn nicht ermahnen lassen? 18. So ihr die Wohltaten Gottes aufzählen wollet, vermöget ihr es nicht, sie zu zählen. Siehe, Gott ist wahrlich verzeihend, barmherzig. 19. Gott weiss, was ihr verheimlicht und was ihr offenbaret. 20. Diejenigen, die sie ausser Gott anrufen, vermögen nichts zu schaffen, sie sind ja selbst erschaffen. 21. Tot sind sie ohne Leben. Sie wissen nicht 22 wenn sie erweckt werden sollen. 23. Euer Gott ist ein einziger Gott. Diejenigen aber, die nicht an das Jenseits glauben, ihre Herzen sind abtrünnig, voll Hochmut sind sie.»

24—34. Die Strafe für ihren Hochmut und ihren Götzendienst wird sie am Tage der Auferstehung ereilen. Die Guten aber werden ins Paradies eingehen.

Die hier ausgeführten Gedanken finden sich in fast derselben Form an vielen Stellen des Korans wieder. Man vergleiche besonders 20: 3—9, 13: 2—6, 35: 2—35, 43: 8—14, 45: 2—9, 50: 6—11, 71: 9—26, 78: 6—41, 79: 27—41, 96: 1—8, 80: 24—42, 23: 12—22, 27: 60—68, 30: 18—28 u. s. w. Wer diese Stellen zusammen übersieht, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, dass hier ein fester oratorischer Typus, ein Predigtschema, vorliegt, von dem überdies Muhammed an unzähligen Stellen einzelne Gedanken aufnimmt, sie näher entwickelt und in anderem Zusammenhang anbringt. Über das Grundschema dieser Kompositionen gibt das angeführte Beispiel eine besonders gute Übersicht. Die leitenden Gedanken sind folgende:

1. Gott ist ein einziger Gott. Den Beweis dafür bieten die Schöpfungstaten, die zugleich auch Wohltaten gegen die Menschen sind. Folgende Momente werden besonders hervorgehoben: A. Die Schöpfung der Himmel und der Erde. B. Die Schöpfung des Menschen, wie hier so auch gewöhnlich nicht die urzeitliche Schöpfung, sondern die generatio. C. Das Vieh, dessen Nutzen Muhammed hier und an vielen Stellen en conaisseur breit ausführt. D. Die Hinabsendung des lebenspendenden Regens und das dadurch hervorgerufene Wachstum der Pflanzen und der Fruchtbäume. E. Der Wechsel von Tag und Nacht, die Himmelskörper, besonders Sonne und Mond. F. Die Vielheit der erschaffenen Lebewesen. G. Das Meer, wobei besonders der Schiffahrt als eines grossen Wunders gedacht wird. H. Die Berge als Stützen der Erde. Diese sind die »Zeichen», die zusammen oder in Auswahl an den oben angeführten Stellen als Beweise der Allmacht vorgeführt werden. Es wären dazu noch zu nennen die Metalle (13: 18), von denen das Eisen (57: 25) besonders namhaft gemacht wird, den Wechsel der Winde (2: 159, 45: 2, vgl. 7: 55, 15: 22, 30: 47), das Gewitter und den Blitz (24: 43, 30: 23) und den Flug der Vögel (16: 81). Es ist eine richtige Beobachtung HIRSCHFELDS[1], dass die Aufzählung der Wohltaten Gottes in Sur. 16 eine auffallende Ähnlichkeit mit Ps. 104 verrät. An eine direkte Nachbildung dieser alttestamentlichen Dichtung ist aber, wie wir bald sehen werden, deswegen nicht zu denken.

2. Die Nutzanwendung dieser Einsicht in die Schöpfungstaten Gottes. Dabei werden drei Motive in einer zuweilen etwas verworrenen Weise zusammengeflochten. A. Die Wohltaten Gottes müssten den Menschen zur Dankbarkeit gegen den Schöpfer bewegen; statt dessen beten sie die Götzen an. B. Die Zeichen beweisen die Allmacht und die Allwissenheit Gottes und die schlechthinige Abhängigkeit des Menschen von Gott. Das wollen aber die Menschen nicht einsehen, sondern sie verehren die ohnmächtigen Götzen oder sind voll hochmütigen Vertrauens auf die eigene Kraft. C. Ganz besonders beweisen diese Zeichen die Macht Gottes, die Menschen nach dem Tode aufzuerwecken. In diesem Zusammenhang findet sich dann oft das im vorangehenden charakterisierte Hinüberspielen der »Zeichen« in die Beweise für die Auferstehung.

[1] *Beiträge zur Erklärung des Korans,* 30 ff.

3. Wegen ihrer Nichtbeachtung der Zeichen Gottes werden die Ungläubigen dem Gericht verfallen und dabei die Allmacht Gottes, die sie hier verleugneten, schmerzlich erfahren müssen.

EDUARD NORDEN hat in seiner Untersuchung über die Areopagrede[1] aufgezeigt, dass in dieser Rede ein Typus des Missionskerygmas zur Darstellung gebracht wird, der in der damaligen religiösen Verkündigung offenbar eine normative Geltung besessen hat, ein Typus, dessen Ursprung Norden in sehr interessanter Weise klarlegt. Als den Inhalt dieses oratorischen Schemas gibt er[2] die folgenden Momente an: »Aufforderung zur Erkenntnis des wahren Gottes und zu der dadurch bedingten Sinnesänderung, Prädikation dieses Gottes, Hinweis auf das jüngste Gericht und Glaube an den Auferstandenen.» Dieses Schema des Missionskerygmas kommt selbstverständlich nur zur Anwendung, wenn die Verkündigung sich an die Heiden wendet. In der Predigt an die Juden sind es andere Wahrheiten[3], vor allen die Messianität Jesu, die zur Darstellung kommen. Der Verfasser der Acta bietet Beispiele dafür, wie in diesem Schema nach Umständen verschiedene Momente stärker betont oder neue Gedanken eingefügt werden können. Vor den hochgebildeten Athenern lässt er Paulus das stoische Motiv von der Wesensverwandtschaft des Menschen mit dem Göttlichen verwenden, das z. B. für die rustiken Bewohner von Lystra wenig angebracht gewesen wäre. In der Rede vor diesen (Acta 14: 15—17) führt Paulus statt dessen den Gedanken von den Wohltaten des Schöpfers in einer Weise aus, die hier für uns von Interesse ist: »Wir predigen euch von diesen falschen Göttern abzulassen und euch dem lebendigen Gotte zuzuwenden, der Himmel, Erde und Meer und alles, was darin ist, geschaffen hat, der freilich in den früheren Geschlechtern alle Heidenvölker auf ihren Wegen hat wandeln lassen, obwohl er sich durch seine Wohltaten nicht unbezeugt gelassen hat: vom Himmel her schickt er Regen und fruchtbare Zeiten, mit Nahrung und Freude erfüllt er eure Herzen.» Ich möchte hier besonders auf das Psalmenzitat (146: 6) aufmerksam machen. Es scheint gerade für den Stil dieser Kerygmen charakteristisch, dass die Ausführungen über die Erhaben-

[1] *Agnostos Theos,* 2 ff.
[2] A. a. O., 11.
[3] Vgl. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums*², I, 75 ff.

heit und Güte des schöpferischen Gottes oft in die Worte der Psalmen, der universellsten der alttestamentlichen Offenbarungsschriften, gekleidet werden. Eine nähere Ausführung desselben Themas findet sich im I *Clem.* XIX: 3—XXIII.[1] Hier werden die Wohltaten Gottes, die Ordnung und Zweckmässigkeit auf den verschiedenen Gebieten der Schöpfung im offenbaren Anschluss eben an Ps. 104 geschildert. Die Disposition dieser Homilie ist folgende:

1. Die »Güte Gottes gegen die gesamte Schöpfung». A. Die Himmel kreisen nach seinem Befehl, Tag und Nacht wechseln, Sonne, Mond und Sterne rollen die ihnen vorgeschriebenen Bahnen. B. Die Erde trägt ihre Frucht und schenkt Nahrung für Menschen und Tiere. C. Das Meer gehorcht seinem Befehl. D. Die Jahreszeiten folgen auf einander, die Winde richten ohne Störung ihren Dienst aus. E. Die Quellen fliessen ohne Aussetzen zum Genuss und zur Gesundheit der Menschen und Tiere. F. Auch die kleinsten Tierlein leben in Eintracht und Frieden. Die Behandlung des Themas erhält hier eine besondere Färbung durch den Gedanken, der es dem Hauptzweck des Briefes: der Ermahnung der von Parteikämpfen zerrissenen Gemeinde zu Demut, Eintracht und Frieden, unterordnet. Der Verfasser will den Lesern die ungestörte Harmonie, den unbedingten Gehorsam in Gottes Schöpfungen schildern. Aber eben deshalb ist es von Interesse zu sehen, wie die ursprüngliche Abzweckung der verwendeten Redeform überall durchschimmert, und der Gedanke von Gottes wohltätiger Güte überall stark neben der Harmonie und dem demütigen Gehorsam der Schöpfung hervortritt.

2. Die Nutzanwendung: ὁρᾶτε ... μὴ αἱ εὐεργεσίαι αὐτοῦ αἱ πολλαὶ γένωνται εἰς κρίμα ἡμῖν, XXI: 1. A. Wir müssen bedenken, dass »kein einziger von unseren Gedanken ... ihm verborgen bleibt». B. Wir dürfen uns »nicht aufblasen» oder »in prahlerischer Rede überheben», sondern in Demut seinen Willen tun.

3. Vor allem »möge sich unsere Seele nicht aufblähen bei seinen überschwenglichen und herrlichen Gaben», so dass wir

[1] Dass auch in einem wirklichen Briefe, wie es I *Clem.* ist, die Ausführung eines allgemeinen erbaulichen Themas nichts Befremdendes hat, darauf macht R. KNOPF aufmerksam. HENNECKE, *Die neutestamentl. Apokryphen,* 89.

uns an dem zukünftigen Gericht zu zweifeln erdreisten. Das Gericht wird wahrlich kommen.

4. Es folgen die Beweise für die Auferstehung.

Es fällt in die Augen, wie stark dieses Schema an den oben geschilderten Typus der koranischen Predigt erinnert. Die Rede in Sure 16, die die Verkündigung der Gottesboten, die programmatische Missionspredigt wiedergeben will und die Muhammed auch selbst so oft als seine eigene Botschaft vorgetragen hat, ist in der Tat in dem Schema des christlichen Missionskerygmas aufgebaut. Wie diese Tatsache zu erklären sei, darauf werde ich später zurückkommen.

Dass der Topos vom Gericht oft durch die Schilderung der Seligkeit und der Verdammnis weiter ausgeführt worden ist, können wir aus der Wiedergabe der Predigt des römischen Missionärs in *Clem. Hom.* I: 7 erkennen, die wie NORDEN[1] bemerkt, ebenfalls nach dem Typus des Missionskerygmas aufgebaut ist. Der Sohn Gottes ist in Judæa erschienen und ruft die Menschen zum ewigen Leben und zur Besserung: γνῶτε ἕνα Θεὸν εἶναι τὸν ἐπουράνιον, οὗ τὸν κόσμον ἀδίκως οἰκεῖτε ἔμπροσθεν τῶν αὐτοῦ δικαίων ὀφθαλμῶν· ἀλλ' ἐὰν μεταβάλλησθε καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν βιώσητε, εἰς ἕτερον αἰῶνα ἐνεχθέντες καὶ ἀΐδιοι γινόμενοι τῶν ἀπορρήτων αὐτοῦ ἀγαθῶν ἀπολαύσετε· ἐὰν δὲ ἀπειθήσητε, αἱ ψυχαὶ ὑμῶν κατὰ τὴν τοῦ σώματος λύσιν εἰς τὸν τόπον τοῦ πυρὸς βληθήσονται, ὅπου ἀϊδίως κολαζόμενοι ἀνωφέλητα μετανοήσουσιν.

Dass der Typus des altchristlichen Missionskerygmas sich auch in den syrischen Kirchen erhalten habe, wird man von vornherein erwarten. Wir besitzen auch direkte Beweise dafür, dass dies wirklich der Fall gewesen ist. Die syrische Didaskalia erteilt die folgende Vorschrift: »Über die Zerstörung der Idole aber, und darüber, dass Gott nur einer ist, über Qual und Ruhe, über das Reich des Namens Christi und über seine Führerschaft ist keine Wittwe und auch kein Laie verpflichtet zu reden. Indem sie nämlich ohne Kenntnis der Lehre reden, bringen sie Verleumdung über das Wort.»[2] Dass hier von der polemischen und werbenden Heidenpredigt die Rede ist, ist offenbar. Als deren Inhalt werden die Einzigkeit Gottes, die Nichtnutzigkeit der Götzen und die doppelte jenseitige Vergeltung angegeben, dieses letzte Moment scheint hier durch

[1] A. a. O., n. 2.

[2] ACHELIS, *Die syrische Didaskalia,* 76.

die nähere Darlegung der christlichen (chiliastischen?) Lehren vom Ende ausgeführt worden zu sein. Die Missionspredigt wird also als eine besonders wichtige Aufgabe betrachtet, die die tieferen Kenntnisse der Priesterschaft fordert. Sie wird also gewiss mit gebührendem Bedacht und nach probaten Mustern ausgearbeitet worden sein.

Als eine Probe dieses Predigttypus besitzen wir einen Sermo de resurrectione mortuorum von *'Afrēm*.[1] Das ist freilich keine Missionspredigt, aber sie ist offenbar nach dem uns jetzt wohlbekannten Schema angelegt. Die Einleitung erklärt, dass wir uns nicht wegen irdischer Reichtümer überheben dürfen, denn alles Gute ist Gottes Gabe. Dem Leben der Gerechten mögen wir nachstreben, denn:

1. Gottes ist die Macht über die ganze Erde: ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὰ πέρατα τῆς γῆς. Er gibt nach den Worten des Psalmisten, Schnee wie Wolle und streut Reif wie Asche aus. Er wirft sein Eis wie Brocken; wer kann vor seinem Frost bestehen. Er sendet sein Gebot und lässt sie schmelzen, lässt seinen Wind wehn, da rieseln Wasser. (Ps. 147: 16—17). Es folgt eine schwungvolle Schilderung des Frühlings, wo das Leben der Natur sich erneuert. τότε ... ἡ γῆ ... ἐνδύσεται τὴν εὐπρέπειαν αὐτῆς διὰ προστάγματος Θεοῦ. Die Geschöpfe: Vögel, Tiere, Menschen freuen sich. οἱ ποταμοὶ ἀντὶ τῆς τραχύτητος καὶ ἀστάκτου φορᾶς τῶν ὑδάτων ἡσυχῶς φερόμενοι εὐφραίνουσι τὰ ἔνυδρα ... τὰ δένδρα ἀντὶ τῆς τῶν φύλλων ἐρημίας ἐνδύσεται τὴν ἑαυτῶν ἀνθηρίαν, τοῖς φύλλοις κομῶνται ἐν τῇ ἐγκαρποφορίᾳ· τὰ ὄρη καὶ οἱ βουνοὶ καὶ κοιλάδες καὶ πᾶσα ἡ γῆ ἀνθοφοροῦσα τὴν δόξαν κυρίου κηρύσσει. Der Frühling als Rahmen für die Aufzählung der Wohltaten Gottes ist eine Variation des gewöhnlichen, auch im Koran verwendeten Schemas: Winde, Wolken, lebenserweckender Regen. Die ursprüngliche auf Ps. 104 aufgebaute Anlage ist aber doch unschwer zu erkennen.

Unter den Menschen ist keiner mächtiger als der König. Und alles, was den Vorzug der Könige begründet, sind lauter Gaben Gottes: τὶς ὁ τὰ σώματα πληθύνων διὰ τῆς τεκνογονίας, καὶ τῆς τῶν χρειῶν αὐθονίας, ἧς καὶ ἡ σύνεσις τῆς κατασκευῆς τῶν ὅπλων παρεῖ; οὐκ αὐτὸς ὁ κύριος ὁ ξωογονῶν τὰ πάντα; τὶς δὲ τοῖς μεταλλεύουσιν ἐπιχωρηγεῖ ἐν τοῖς μετάλλοις τά μεταλλευόμενα; οὐχὶ αὐτὸς ὁ κύριος; τὶς δὲ ὁ σαλεύων βλέμματι τὴν γῆν ὡς φύλλον, ἢ

[1] *Op. Gr.*, III, 119 ff.

κάρφος ἐπιπλέον ὕδατι; Der Gedanke, dass auch die Erfindungen menschlicher Betriebsamkeit im letzten Grunde als Wohltaten Gottes zu betrachten sind, kommt eben im Koran oft im ähnlichen Zusammenhang vor. Muhammed hebt den Nutzen der tierischen Produkte (vgl. 16: 82), die Schiffahrt und auch den Gebrauch der Metalle besonders hervor.

2. Die Nutzanwendung folgt völlig dem gewöhnlichen Gang des Schemas: Die Wohltaten, die uns die Allmacht Gottes darstellen, sollen uns zur Demut mahnen und vor selbstherrlicher Überhebung warnen. ταῦτα οὖν προγινώσκοντες ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου ταπεινώσωμεν τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς ὑπὸ τὴν κραταιὰν χείρα τοῦ Θεοῦ, ἵνα ἡμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς· μισήσωμεν τὴν κενοδοξίαν καὶ ἀλαζωνίαν, ἥτις ἔστιν ἀφροσύνη· φύγωμεν ὑπερηφάνειαν ... Viele grosse Herrscher liegen ja tot im Staube und kein Unterschied ist zwischen dem Gebein des Königs und des Gefangenen. Das führt nun über zu

3. Die Auferstehung: ἀκούοντες δὲ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, μὴ ἀπιστῶμεν ... πάντα γὰρ δυνατὰ τῷ Θεῷ, ἀδυνατεῖ δὲ αὐτῷ οὐδέν. Das folgende führt dann die Bedeutung der Auferstehung näher aus.

Wenn in dieser Homilie der innere Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gliedern des Schemas nicht besonders stark hervortritt, so ist dies selbstverständlich nur ein Beweis mehr für die Macht und die Gültigkeit des überlieferten Predigttypus. Die Aufeinanderfolge der verschiedenen Gedanken: Zeichen Gottes, demütiges Anerkennen der göttlichen Allmacht, Glaube an das Wunder der Totenerweckung war schon durch das wohlbekannte Schema hinlänglich motiviert.

10. *Die sittlichen und religiösen Pflichten.*

Wer die religiöse Umgebung Muhammeds im Christentum und Judentum auch nur einigermassen kennt, wird nicht erwarten, im Koran die paulinische oder gar lutherische Lehre zu finden, die Lehre vom Glauben als der totalen religiösen Gesinnung, die durch die Sündenvergebung Gottes getragen wird und dann ihrerseits die Möglichkeit, Gute Werke zu vollbringen, abgibt. Wenn im Koran der Glaube neben den Werken genannt wird, sind beide zunächst eine Leistung, die den From-

men die Seligkeit als Gnadenlohn einträgt. Der Glaube ist für Muhammed deswegen keine fides informis, auch reicht die äusserliche Erfüllung der Gebote nicht aus, um seine Echtheit zu beweisen. Bei den Massenbekehrungen, die ihm der Sieg zuführte, hatte der Prophet die Gelegenheit einzuschärfen, dass es etwas ganz anderes sei, den Islam anzunehmen als den Glauben anzunehmen, der Glaube muss »in das Herz hineinkommen» (49: 14). Der Glaube ist in dieser eschatologisch eingestellten Frömmigkeit die demütige Unterwerfung unter den richtenden Gott, der Gläubige ist der Muslim, der untergebene, derjenige, der sich Gottes Macht und Willen unterwirft. Als der Inhalt des Glaubens wird unzähligemal »Gott und der jüngste Tag» bezw. das zukünftige Leben angesprochen; wenn dazu noch »die Apostel» oder der Apostel hinzukommt, hat diese Bestimmung im Grunde ganz denselben Umfang. Wer in apologetischem Interesse diese religiöse Grundstimmung des Islams sofort als minderwertig hinstellt, sollte sich doch erinnern, dass der Ton, der hier einseitig dominiert, doch in aller echten Frömmigkeit mitschwingt und dass der Typus, der sich mit wenig Recht »evangelisch» nennt, zu seinem Schaden gar zuviel von diesem sittlich so wirksamen Gefühl der Scheu vor dem Tremendum eingebüsst hat.

Der Glaube und die guten Werke, die beiden werden unzähligemal im Koran nebeneinander genannt, gewinnen dem Menschen die Sündenvergebung und den himmlischen Lohn. Denjenigen, »die glauben und gute Werke tun», werden ihre Missetaten vergeben (*lanukaffiranna ʿanhum sajjiʾātihim*) und ihre guten Taten belohnt (29: 6, vgl. 61: 12), sie erhalten Vergebung und grossen Lohn (5: 12), Gott nimmt ihre guten Taten an und geht an ihren bösen Taten vorbei (*natağāwazu ʿan* etc., 46: 15), Gott umfasst sie mit Liebe (*wudd*, 19: 86). Seinen »Dienern» schenkt Gott Vergebung und nimmt ihre Busse an (39: 54, 42: 24). Wenn also der Glaube und die guten Werke eine notwendige Bedingung zur Erlangung der Sündenvergebung sind, so liegt der Gedanke des meritum offenbar sehr nahe. Muhammed sucht freilich an vielen Stellen dieser Konsequenz vorzubeugen. Wir erinnern uns, wie die Seligen im Paradiese es nur der Gnaden und der Barmherzigkeit Gottes zuschreiben, dass sie in das Paradies gelangt sind (90: 6 u. s. w.). Denen, die da glauben und gute Werke tun, schenkt Gott

Barmherzigkeit (45: 29); Moses erhält Vergebung von dem Barmherzigen (28: 15). »Gott kennt euch ... wähnt darum nicht vor ihm gerecht zu sein» (*falā tuzakkū ʾanfusakum,* 53: 33). Die religiöse Selbstzufriedenheit der Schriftvölker[1] wird scharf getadelt. Gelegentlich schwingt sich Muhammed zu dem echt religiösen Gedanken auf, dass die guten Werke, die den Wohlgefallen Gottes gewinnen, im Grunde nur ein Gnadengeschenk desselben Gottes sind. Wenn der Mensch zu Gott betet: »Gib mir ein, dass ich dir dankbar werde für die Gnade, die du mir und meinen Eltern erwiesen und dass ich gute Werke tue, an denen du Wohlgefallen findest», dann schenkt ihm Gott Vergebung und Seligkeit (46: 14—15).

Noch in einer anderen Beziehung treten der Glaube und die Werke als Bedingung des Seligwerdens auf. Durch sie gewinnt der Mensch die Gnadenleitung (*hidāja*) Gottes. Der Begriff, wie er im Koran ausgeführt ist, ist der Anschauung Muhammeds eigentümlich. Die *hidāja* bedeutet nicht die Führung Gottes im allgemeinen, sondern die Leitung durch die Offenbarung. Es ist der Koran, der die Menschen leiten will (17: 9, 10: 58, 5: 18), der Apostel wird »mit der Leitung» gesandt (8: 23), eine *ʾumma*, eine durch eine geoffenbarte Schrift begründete religiöse Gemeinde, ensteht durch die *hidāja* (16: 95), »Wissen, Leitung und erleuchtende Schrift» stehen als Synonyme (22: 8). Die Offenbarung unterrichtet die Menschen über die besonderen Forderungen und Bestimmungen, an die Gott die Erlangung der Seligkeit gebunden hat; durch gläubiger Anerkennung der Macht Gottes — man bemerke, dass der Glaube an Allah als Schöpfer nach der Lehre Muhammeds schon vor der Offenbarung bestehen kann und bestehen soll — und durch Werke der Barmherzigkeit, Güte und Gerechtigheit wird Gott veranlasst, noch diese Leitung zu verleihen. Dieser Gedanke wird besonders oft da ausgesprochen, wo Muhammed den Unglauben der Mekkaner, der Heuchler, der Beduinen u. s. w. seiner Botschaft gegenüber im Auge hat. Die religiöse und sittliche Heruntergekommenheit dieser Leute macht, dass Gott ihnen die Leitung entzieht, indem er ihre Herzen und Ohren für die Verkündigung verschliesst. «Hätte Gott etwas Gutes von ihnen gewusst, so hätte Er sie hören lassen», heisst es von

[1] Wahrscheinlich die Juden, wie eine alte von *al-Kelbī* vorgetragene Tradition wissen will, *Wāḥidī, ʾAsbāb al-nuzūl,* 114.

den Ungläubigen (8: 23). »Die Beduinen sind die schlimmsten im Unglauben und Heuchelei, sie sind am meisten wert, in Unwissenheit über die Bestimmungen (*ḥudūd*), die Gott auf den Apostel hinabgesandt, gelassen zu werden (9: 98). Gott leitet die Lügner, die Ungerechten, (*Ẓālimūn*) nicht (40: 29, 61: 5). Positiv wird demgegenüber ausgeführt, wie Gott diejenigen, die da glauben, die Gottes Wohlgefallen suchen, leitet (2: 209, 5: 18).

Doch darf dies nicht so verstanden werden, dass der Glaube und die guten Werke »der Natur» gleichsam als ein meritum de congruo die erleuchtende Gnade der Offenbarung verdiene. Unermüdlich wird eingeschärft, dass die Offenbarung durch die Propheten allein eine Tat der grossen Güte und Barmherzigkeit Gottes bedeute. »Rechnet es nicht euch zu vor mir, dass ihr den Islam angenommen habt; vielmehr rechnet es Gott sich zu Gute, dass er euch zum Glauben geleitet hat» (49: 17).

Der Vereinfachung der religiösen Beziehung zu einem Rechenproblem über Verdienst und Lohn steht im Koran noch ein anderer Gedanke im Wege. Es ist die oft auftauchende Vorstellung, dass Gott in seinem unergründlichen Ratschluss selbst bestimmt hat, wen er zur Seligkeit leiten und wen er in der verderblichen Unwissenheit lassen *will*. Christliche Apologeten haben gewöhnlich dem Propheten diese Lehre sehr übel angekreidet, sie gilt als Beweis der masslosen Steigerung des Absolutkeitscharakters in dem koranischen Gottesbegriffe, sie gehe sehr gut zusammen mit der Härte und Kälte, dem Mangel an Unmittelbarkeit und Innigkeit, die das islamische Gottesverhältnis kennzeichnen sollen. GOLDZIHER[1] hat dem gegenüber in sehr vornehmer Weise den Beweis zu führen gesucht, dass der Koran keineswegs eine Vorherbestimmung zur Unseligkeit lehre. Was hier als Vorherbestimmung erscheint, ist nur die Verleihung bezw. die Entziehung der *hidāja,* der Gnadenleitung, die ihrerseits von den Menschen selbst durch ihr verschiedenes Verhalten verdient wird. Wie oben ausgeführt wurde, trifft diese Auffassung gewiss in vielen Fällen zu. Aber nicht in allen. Dass im Koran Aussagen zu finden sind, die den Gedanken der Prädestination deutlich durchschimmern lassen, lässt sich nicht bestreiten. Wenn Muhammed über den Unglauben der Mekkaner gegenüber der Botschaft, die ihm selbst

[1] Vorlesungen über den Islam, 92 f.

so unerschütterlich wahr, so vollkommen irresistibel erscheint, nachdenkt, weiss er ihr Verhalten nicht anders als durch den unergründlichen Ratschluss Gottes zu erklären: »Hätte dein Herr gewollt, so hätten alle Menschen auf der Erde geglaubt. Willst denn du die Menschen zwingen, gläubig zu werden?» (10: 99, vgl. 76: 29–31). Auch die seinem Glauben so anstössige Uneinigkeit der Religionen, die sich doch alle auf die einheitliche göttlichen Offenbarung berufen, muss in derselben Weise verstanden werden: »Hätte dein Herr gewollt, so hätte er die Menschen zu einer einzigen *'umma* gemacht. Sie werden aber nicht aufhören, uneins zu sein, wo nicht dein Herr sich über sie erbarmt» (11: 120 vgl. 42: 6).

Es ist indessen in mehr als einer Hinsicht verlorene Mühe, Muhammed von dem Prädestinationsglauben freisprechen zu wollen. Die Grössten der Religion haben in ähnlichen Zusammenhängen demselben Gedanken sich nicht entziehen können, der in der Tat von einer Vollentwicklung des religiösen Bewusstseins zeugt, einerseits durch die grossartige Einheitlichkeit der religiösen Betrachtung, die selbst das schwerste Problem, das sich dem frommen Gemüte bietet, die tatsächliche Gleichgültigkeit der grossen Masse der Weltkinder, nur von dem religiösen Prinzipe heraus lösen kann, andererseits durch das starke Gefühl für die Irrationalität des religiösen Verhältnisses, das die echte Frömmigkeit immer und überall kennzeichnet. Dass dabei durch eine nicht zu lösende Antinomie die Verantwortlichkeit und somit die Freiheit des Menschen in vollstem Umfange gewahrt werden soll ist selbstverständlich.

Trotz alledem hat Muhammed den Begriffen Satisfaktion, Verdienst, Lohn einen bedeutenden Platz in seinem sittlichen System einräumen müssen. Es ist von Interesse zu sehen, dass es vor allem die Probleme der Kirchenleitung sind, die ihn dazu nötigen, eine Lohnmoral zu verkündigen, die auch den Rückständigsten seiner Gemeinde völlig greifbar war. Aber der Gedanke der Kompensation und des Meritum war schon nahegelegt durch seine grundlegende Auffassung von Glauben und Werken und von der Sündenvergebung als einen von den Werken bedingten. Es sind an erster Stelle die Almosen die hier als Satisfaktionen, als sündentilgendes Mittel und als religiöses Verdienst gepriesen werden in derselben Weise wie etwa bei Cyprian und dem Vulgärkatolizismus. »Die Almosen» löschen

einen Teil eurer Sünden aus» (2: 273, vgl. 3: 86, 73: 20). »Wenn ihr Gott eine gute Darleihe gebet, verdoppelt Er es euch und schenkt euch Vergebung» (64: 17). »Die Almosenspender, Männer und Frauen, und diejenigen, die Gott eine gute Darleihe geben, erhalten es doppelt zurück und bekommen einen herrlichen Lohn» (57: 17). Als Satisfaktionen kommen sie schon in einer Art Bussverfahrens zur Anwendung. Sur. 9: 104 heisst es von denjenigen, die ihre Sünden anerkennen: »Nimm ein Almosen von ihren Gütern, damit du sie dadurch reinige (*tuṭahhiruhum wa-tuzakkīhim bihā*) und bete für sie — — — 105. Wissen sie denn nicht, dass Gott die Busse von seinen Dienern annimmt und die Almosen empfängt?» Busse und Almosen gehören also für Muhammed selbstverständlich zusammen.

Besonders wenn es gilt, die Trägen und Nachlässigen zum heiligen Kriege anzufeuern, muss Muhammed auf die krassesten Formulierungen des Lohngedankens zurückgreifen. »Gott hat Leben und Güter der Gläubigen gekauft auf der Bedingung, dass ihnen das Paradies zufallen werde. Sie sollen auf dem Wege Gottes streiten — — —. Freuet euch also über den Kauf (*baiʿ*), den ihr abgeschlossen habet. Dies ist die grosse Glückseligkeit» (9: 112). »Sie geben nichts aus, Grosses oder Kleines, sie überschreiten keinen *wādī,* ohne dass es ihnen gebucht wird, damit Gott sie für ihre schönsten Werke belohne» (9: 122). Wenn hier bezeichnender Weise das religiöse Verhältnis als ein für den Menschen vorteilhafter Handel dargestellt wird, so mag daran erinnert werden, dass dieser Gedanke oft im Koran ausgesprochen wird. Die Frömmigkeit bedeutet eine *tiǧāra,* ein Geschäft. »Ihr Gläubigen, soll ich euch ein Geschäft (*tiǧāra*) anzeigen, das euch von einer schmerzlichen Strafe befreien wird? Glaubet dann an Gott und seinen Apostel und kämpfet auf dem Wege Gottes mit euren Gütern und euren Leben» (61: 10–11). »Diejenigen, die das Buch Gottes lesen, das Gebet verrichten und Almosen spenden von dem, was wir ihnen beschert haben, sie hoffen auf ein Geschäft, das nicht umsonst sein wird» (35: 26). Von den Ungläubigen heisst es hingegen: »Ihr Geschäft wurde nicht lohnend» (*mā rabaḥat tiǧāratuhum*, 2: 15).

Ähnliche Anschauungen finden wir nun auch in der Frömmigkeit der syrischen Kirchen. Nur dass die Bedeutung der Werke hier noch höher angeschlagen wird. In der Mönchs-

religion verbietet wohl die ewige Furcht vor dem Gericht jedem einzelnen, sich der Selbstzufriedenheit und Selbstgerechtigkeit hinzugeben und doch hat der Mensch im Gericht sich auf nichts anderes als auf seine guten Taten zu verlassen. Wo wir nach evangelischer Denkweise ein »nichts als die Barmherzigkeit Gottes, als die Vergebung der Sünden» erwarten, da sagt der Mönch »nichts als die Werke». »Es gibt für den Menschen keine andere Hoffnung in dieser Welt als das Gute zu tun bevor er seinen Körper verlässt», sagte Pachom.[1] Μακάριοι οἱ γρηγοροῦντες ἐν ἐλεημοσύνῃ . μακάριοι οἱ ἀγρυπνοῦντες ἐν προσευχαῖς . μακάριοι οἱ πραγματευόμενοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὴν σωτηρίαν τῶν ψυχῶν αὐτῶν, so schreibt *ʾAfrēm* in seiner Schilderung des Gerichts.[2] In der schrecklichen Todesstunde behält der Mensch nichts als seine Taten zurück: τοιγαροῦν προαποστείλωμεν ἑαυτοῖς πράξεις ἀγαθὰς, ἵνα ὅταν πορευθῶμεν δέξονται ἡμᾶς εἰς τὴν πόλιν τῶν ἁγίων.[3] Die Almosen löschen die Sünden aus: ὧ πόσων δακρύων χρήζομεν διὰ τὴν ὥραν ἐκείνην ἣν ἀμελοῦμεν, διὰ γὰρ τῶν δακρύων καὶ ἐλεημοσύνων δυνάμεθα ἐξαλεῖψαι τὰ γεγραμμενα ἐγκλήματα.[4]

Besonders geschieht es aber in dem kirchlichen Praxis, dass den Wert der Almosen vor allen anderen Werken erhöht und ihre sühnende und heiligmachende Kraft ohne alle Einschränkung behauptet wird. Am Sonntage sollen die Christen »sich gerecht machen» (*nezdaddᵉkūn*) durch Gaben an die Armen,[5] (vgl. Sur. 9: 104). Kirchen und Klöster sollen sie besuchen und dort ihre Gelübde lösen und ihre Gaben liefern »zur Auslöschung ihrer Sünden» (*dal-kuffār ḥᵉṭāhajhōn*).[6] »Die wahren Gläubigen, die da wissen, dass die künftige Welt eine lukrative Vergeltung (*purʿānē*) bringt, sondern (einen Teil) (*pᵉrašū men,* vgl. zu dem Ausdruck Sur. 51: 19, 70: 24) von ihrem Eigentum ab und geben ihn Gott . . . zur Auslöschung ihrer Sünden.»[7] Im kirchlichen Interesse wird der Wert der Almosen selbst über den des Wachens und Fastens erhöht, die

[1] *Vie de Pachome* (arabisch), *Ann. du Mus. Guimet,* XVII, 381.
[2] *Op. Gr.,* II, 221.
[3] Ibid., II, 152.
[4] Ibid., II, 215.
[5] *Synodicon Orientale*, ed. Chabot, 189, Syn. 585, Can. XIX.
[6] Ibid , 182, Syn. 585, Can. XV.
[7] Ibid., 143, Syn. 585, Can. VII.

ja sonst der Frömmigkeit der Mönche als die vornehmsten aller Werke galten. *Barṣaumā* gab der Eudoxia denselben Rat, den einst Daniel (Dan. IV: 27) dem König Nebukadnezar gab. Sie fragte ihn, ob wohl ihre Almosen etwas wert seien, da sie nicht durch die Mühen ihres Körpers gewonnen wurden. Die Märtyrer mussten ja mit ihrem Körper leiden. Er antwortet mit dem Hinweis auf die Worte Christi »Ich war hungrig» u. s. w. Da sei nur von Almosen, nicht aber von Wachen und Fasten die Rede.[1]

Mit dieser geschäftsmässigen Betrachtung des religiösen Verhältnisses hängt es nun zusammen, dass die Bezeichnung der Frömmigkeit als ein vorteilhafter Handel ausserordentlich beliebt ist. Unbekannt war sie auch der griechischen Kirche nicht. Hatte einst der Verfasser des II *Clem.* diese Bezeichnung streng abgelehnt — εἰ γὰρ τὸν μισθὸν τῶν δικαίων ὁ θεὸς συντόμως ἀπεδίδου, εὐθέως ἐμπορίαν ἠσκοῦμεν καὶ οὐ θεοσέβειαν, XX, 4 — so kann hingegen schon CLEMENS ALEXANDRINUS schreiben: ὦ καλῆς ἐμπορίας, ὦ θείας ἀγορᾶς. ὠνεῖται χρημάτων τις ἀφθαρσίαν καὶ δοὺς τὰ διολλύμενα τοῦ κόσμου μόνην τούτων αἰώνιον ἐν οὐρανοῖς ἀντιλαμβάνει, *Quis div. salv.* XXXII. In der religiösen Sprache der syrischen Kirchen ist der Ausdruck geradezu technisch geworden. Der geistige Gewinn, das lucrum spirituale ist überhaupt ein beliebtes Bild. »Ich habe», sagte der heilige Bischof Johannes, »eine Gabe (*mawhaḇtā*) von Gott erhalten und ich treibe Handel (*meti^ezar*) mit ihr und bin nicht müssig» (*lā bāṭel*).[2] Aber ganz besonders wird der Ausdruck vom Almosengeben verwendet. Der Gläubige »macht ein Geschäft der Gerechtigkeit durch gute Taten» (*meti^ezar tēzurtā d^ezaddīḳūtā d^ešappīrāṯā*).[3] Dass die koranische Verwendung von *tiǧāra* in demselben Sinne von dem syrischen Sprachgebrauch abhängig ist, dürfte wohl unbestreitbar sein.

Als diejenigen, denen diese sühnenden und gerechtmachenden Almosen zukommen sollen, werden im Koran die Armen, besonders die armen Verwandten und die Waisen (74: 45, 70: 24—25, 107: 2—3, 93: 9—10, 17: 28 u. s. w.) der Reisende (*ibn sabīl*) (17: 28, 9: 90, 30: 37, 2: 172, 211, 4: 40, 8: 42, 59: 7)

[1] *Revue de l'Orient Chrétien,* 1914, 115 f.

[2] *Anecdota Syriaca,* II, 173.

[3] *Synodicon Orientale,* ed. CHABOT, 80. Andere Exempel bei PAYNE-SMITH, s. v. *tgr.*

und der Gefangene (76: 8) genannt. Als ein besonders gutes Werk gilt auch das Freilassen eines Sklaven (90: 10), was auch als Satisfaktion in der Bussdisciplin anbefohlen wird (4: 94). Für die Verwandten, die Waisen, die Reisenden, die Bettler und für den Loskauf der Sklaven soll die Almosensteuer verwendet werden (2: 172, 9: 60). Nun findet sich gewiss ähnliche Aufzählungen der Objekte der Liebestätigkeit sowohl in der jüdischen wie in der christlichen Literatur. Der Talmud nennt gelegentlich sowohl die Aufnahme von Wanderern als auch den Loskauf israelitischer Kriegsgefangener unter den Werken der Barmherzigkeit.[1] Es dürfte jedoch nicht unberechtigt sein, in der Hervorhebung gewisser Kategorieen dieser Hilfesbedürftigen einen Einfluss der christlichen Praxis zu sehen.

An erster Stelle ist da die Anbefohlung der Barmherzigkeit gegen die Reisenden zu nennen. Gewiss war die Gastfreiheit eine echt arabische Tugend. Aber an dem moralischen Ideal seiner Landsleute fand Muhammed wenig zu loben; auch auf dem hier besprochenen Gebiete hat er es scharf verurteilt. Gib aber mit Mass und sei kein Verschwender, das war seine Maxim, »die Verschwender sind Brüder der Satane». »Halte deine Hand nicht gebunden hinter deinem Rücken, strecke sie auch nicht so weit, als du vermagst, so dass du geschmäht und entblösst dasitzt» (17: 28—31). Das geht wohl wahrscheinlich auf das beduinische Ideal der Gastfreiheit, das in *Ḥātim* verkörpert worden war.

Die Fürsorge für die Fremden war aber in den östlichen Kirchen die für das Christentum charakteristische Tugend und ganz besonders war sie in den Mönchskreisen die eigentliche Form der wohltätigen Liebe. Wenn sie in *Hist. Mon.* I: 52 an zweiter Stelle nach der φιλαδελφία genannt wird, so ist in der langen Aufzählung der mönchischen Tugenden bei *Īšōʿjahb*[2] die Güte gegen die Fremden (*reḥmaṯ ʾaḵs^enājē*) neben der Liebe zu den Brüdern die einzige praktische Tugend, die erwähnt wird. Auch bei *ʾAfrēm* steht sie zuweilen allein als Inbegriff der tätigen Nächstenliebe: προφθάσωμεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν ἐξομολογήσει, ἐν μετανοίᾳ, ἐν προσευχαῖς, ἐν νηστείαις, ἐν δάκρυσιν, ἐν ξενοδοχίαις.[3] Sonst werden »die Armen und die

[1] WEBER, a. a. O., 285.

[2] *Epistolæ,* 112.

[3] *Op. Gr.,* II, 205.

Reisenden» unzähligemal in der Mönchsliteratur gerade wie im Koran zusammen als die Objekte der christlichen Barmherzigkeit genannt. Schon *Pachom* baute einen Gemüsegarten und Palmen »für die Armen der Stadt und für die Reisenden, die zur Lande und Wasser vorüberfahren».[1] Unterweisung der Knaben und Fürsorge für die Bedürftigen und die Fremden ist nach dem nestorianischen Chronisten die Beschäftigung der Mönche.[2] Bei einzelnen berühmten Einsiedlern wie bei gewissen Klöstern entwickelte sich diese Fürsorge zu einem grossartigen Betrieb, der eine besondere Organisation erforderte. *Mar Z^{e}ūrā* übte eine solche Wohltätigkeit gegen die Armen und die Reisenden aus, dass er in seinem Kloster täglich 80 bis 90 Tische auftischen und besondere Leute für das Backen und Kochen anstellen musste.[3] Selbstverständlich hatten auch die Laien sich der Fremdenfürsorge zu befleissigen. Das Hospiz, das bei den Kirchen eingerichtet werden sollte, war für »die Reisenden und die Armen» bestimmt.[4] Auch war es gewöhnlich, dass die frommen Laien ihre Almosen an die Einsiedler oder die Klöster für »die Armen, die heiligen Reisenden (*ṭūḇānē ʾaḵs^{e}nājē*), die Kranken, Witwen, die Waisen und die Bedürftigen« abgaben.[5] Der Ausdruck »heilige Reisende» erinnert uns daran, dass unter den »Fremden» an erster Stelle, wenn auch keineswegs ausschliesslich, reisende Asketen zu verstehen sind, wie daran, dass eben aus der Sitte des Herumwanderns von der einen Einsiedlerkolonie zu der anderen die φιλοξενία sich als die besondere Tugend der Mönche entwickelt hat. Aus ähnlichen Gründen hatten früher die Essener die Fürsorge für die reisenden Brüder besonders hoch entwickelt (JOSEPHUS, *De bell. jud.* 124—5). Auch in den buddhistischen Mönchsregeln spielt der Liebeserweis gegen die wandernden Bikkhus eine hervorragende Rolle und daraus hat sich die Fürsorge für die Reisenden als die buddhistische Form der Liebestätigkeit κατ' ἐξοχήν entwickelt und bis auf den heutigen Tag behauptet. In der Praxis des damaligen Judentums ist etwas damit Vergleichbares nicht nachzuweisen, und es darf also als höchst wahrschein-

[1] *Vie de Pachome* (arabisch), *Ann. Mus. Guimet,* XVII, 344.
[2] *Patr. Or.,* V, 322.
[3] *Anecdota Syriaca,* II, 21.
[4] *Synodicon Orientale,* ed. CHABOT, 265.
[5] *Anecdota Syriaca,* II, 100.

lich bezeichnet werden, dass Muhammed in dieser Hinsicht von dem Ethos der syrischen Kirchen abhängig ist.

Dasselbe gilt wohl auch von der Freilassung der Sklaven und der Barmherzigkeit gegen die Gefangenen. Aus der Pflicht, die gefangenen Glaubensbrüder womöglich loszukaufen[1] und überhaupt für sie zu sorgen, hatte frühzeitig im Christentum die Liebeserweisung gegen die Gefangenen und Sklaven einen hervorragenden Platz unter den besonders christlichen Tugenden gewonnen. In den Mönchkreisen hat man sogar auf die Beseitigung der Sklaverei hingearbeitet.[2] In der syrischen Kirche galt es als ein besonders gutes Werk, die Sklaven freizulassen. In dem Enkomium der Heiligen werden die Almosen, die sie gegeben und die Sklaven, die sie freigelassen, erwähnt.[3] Wenn die Niniveiten auf die Predigt Jonas hin Busse tun, beeilen sich die Herren, ihre Sklaven freizulassen.[4] Das Freilassen der Sklaven galt somit als ein Werk der Busse wie die Almosen. Schon unter den heidnischen Arabern scheint die Sitte der Freilassung als eine Art von Votivgelübde vorzukommen. *ʿĀmir b. al-Ṭufail* gab den *ʿAmr* frei, weil seine Mutter ein solches Gelübde auf sich genommen hatte.[5] Dem Christen *Hauda b. ʿAlī* rühmt *al-ʾAʿšā* nach, dass er, um den Ostertag zu feiern, hundert Kriegsgefangene von den *Banū Ṭamīm* loskaufte. »Er hoffte», sagt der Dichter, »auf (den Wohlgefallen) Gottes durch die gute Tat, die er vollbrachte».[6] Den syrischen Christen wird es zur Pflicht gemacht, mit ihren Almosen die Gefängnisse zu bedenken. Wer keine Kinder hat, soll nicht viel besitzen, sondern sein Gut den Armen und dem Hause der Gefangenen (*bēṯ ʾasīrē*) schenken.[7]

Aus der christlichen Ethik stammt wahrscheinlich auch das Verbot des Zinsnehmens im Koran. Das ausdrückliche Verbot findet sich erst in medinensischen Suren (2: 276—78, vgl.

[1] Diese Pflicht wurde auch in der syrischen Kirche aufrecht erhalten, *Die syrische Didaskalia,* 92.
[2] Auch im antiken Heidentum wird die Freilassung der Sklaven bei völliger Verschenkung des Eigentums aus religösen Grunden erwähnt. Vgl. z. B. die Erzählung von Rogatianus *Porphyrios, Vita Plotini,* VII.
[3] SACHAU, *Syrische Handschriften der Bibl. Berlin,* I, 203.
[4] *ʾAfrēm, Op. Syr.,* II, 360.
[5] *Ibn Saʿd,* II, 37.
[6] CHEIKHO, *Al-naṣrānijja,* 216.
[7] *Testamentum Domini,* ed. RAHMANI, 136.

4: 159), aber dies mag ein Zufall sein, denn das Zinsnehmen wird schon in einer mekkanischen Sure (30: 38) gerügt. Von den Juden hatte Muhammed diese Forderung nicht gelernt, denn er tadelt eben die Juden Medinas, dass sie Zins nehmen, obgleich dies ihnen in der Thora verboten sei (3: 125). Von dem alttestamentlichen Zinsverbot konnte Muhammed nicht von selbst wissen und die Juden haben ihn auch gewisslich nicht darüber belehrt. In der nestorianischen Kirche war das Zinsnehmen den Priestern schlechthin verboten und den Laien die Enthaltung davon auf das Dringlichste empfohlen. »Wir lehren und bestimmen dass keiner von den Gläubigen Zins nehmen soll. Wie so jemand dies tut, indem er seine Augen von der Vollkommenheit abwendet, so möge er zusehen, dass er nicht selbst ein Schuldner werde.»[1]

In diesem Zusammenhang ist nun auch eine Frage zu besprechen, zu der die voranstehenden Ausführungen wohl Anlass geben dürften. Wenn Muhammed in der hier behaupteten Weise, wenn nicht gerade von dem syrischen Mönchstum, so doch von einer Kirchenfrömmigkeit, die unter starkem Einfluss dieser Mönchsreligion stand, soviel gelernt hat, warum wird denn nirgends, auch nicht in der Form einer Ablehnung, die Haupttugend des Mönches, die von der westlichen wie auch von den meisten östlichen Kirchen so hoch gefeierte Virginität erwähnt? Dreimal wird im Koran das Mönchstum genannt. »Wir haben in die Herzen derer, die ihm (Jesus) folgen, Güte und Barmherzigkeit gelegt und ein Mönchstum, das sie selbst erfunden haben — wir schrieben es ihnen nicht vor — aus Trachten nach dem Wohlgefallen Gottes. Sie halten es aber nicht in der Weise, wie es gehalten werden sollte» (57: 27). Sure 9: 31 wendet sich gegen die abgöttische Verehrung der Schriftgelehrten und Mönche und 9: 34 erklärt, dass »viele von den Schriftgelehrten und Mönchen die Güter der Menschen in Nichtsnutzigkeit verzehren». In der zeitlich nahestehenden Sur. 5: 85 wird aber den Christen nachgerühmt, dass sie von allen Menschen am meisten wohlwollend sind gegen die Muslime, »dies weil unter ihnen Priester und Mönche sind und weil sie nicht hochmütig sind». Vielleicht ist diese auffallend schwankende Beurteilung des Mönchstums dadurch zu erklären, dass Muhammed eigentlich zwei verschiedene Arten von christlichen

[1] *Synodicon orientale,* ed. CHABOT, 412, Syn. 585, Can. XV.

Weltentsagern im Sinne hat. Nach einer Tradition gab Muhammed den nach *Mu'ta* ausziehenden Kriegern den Befehl, »sie sollten die hochmütigen Glatzköpfe niedersäbeln, aber die Einsiedler in Frieden lassen».[1] Die nötige Erklärung dazu liefert ein Bericht, der denselben Befehl in den Mund des ersten Kalifen legt. »Als *'Abū Bekr* die Arméen nach Syrien sandte, sagte er: Ihr werdet Leute finden, die sich in Zellen (*ṣawāmi'*) eingeschlossen haben, lasset sie in Frieden, sie haben sich nur um Gottes willen eingeschlossen. Ihr werdet aber andere finden, denen Satan eine Marke mitten auf den Kopf gesetzt hat. Wenn ihr solche findet, hauet ihnen die Köpfe ab».[2] Diese scharfe Unterscheidung zwischen den regulären Mönchen mit der Tonsur als ihrem Kennzeichen und den freien Anachoreten, die offenbar eine im alten Islam verbreitete Stimmung ausdrückt, mag ja sehr wohl auf die Wertung des Propheten selbst zurückgehen. Es ist möglich, dass er die Einsiedler im Auge hat, wenn er von dem »richtigen Mönchtum» spricht. Vielleicht hat er auch das Cölibatgelübde als eine der Verzerrungen des eigentlichen Mönchtums betrachtet. Das alte anachoretische Mönchtum lebte vor allem eben in den syrischen Kirchen neben dem Coenobitentum fort. Die sonderbare Lebeweise dieser Einsiedler hat die Aufmerksamkeit der Heiden sehr stark angezogen, wie wir früher an dem Beispiel der arabischen Dichter gesehen haben. Nicht nur fromme Weltchristen,[3] sondern sogar Heiden haben sich zeitweise ihrer Lebeweise angeschlossen. Von *Hābēl*, dem späteren Bischof von Arbela, wird erzählt, dass er schon als Heide oft seine Schafe verliess, »eine Höhle betrat und über die Eitelkeit und Vergänglichkeit dieser Welt nachdachte».[4] D. h. er tat genau dasselbe wie Muhammed, wenn er nach der muslimischen Legende in der Höhle auf dem Berge *Ḥirā'* sich dem *taḥannut* widmete. Einen anderen Beweis für diese Vorliebe für das alte freie Mönchtum darf man darin sehen, dass das Wort *sā'iḥūn*, das eigentlich Wandermönche bedeutet, im Koran (9: 113, vgl. 66: 5) als Bezeichnung einer hohen Stufe der Frömmigkeit auftritt.

[1] *Wākidī,* WELLHAUSEN, 310.

[2] *Muḥ. b. 'Alī al-Tirmidī Nawādir al-'uṣūl,* Konstantinopel 1293, 9.

[3] *Leges Homeritarum* 67: König »Elesbaa» lebt auf dem Berge Ofra in einer Höhle.

[4] E. SACHAU, *Die Chronik von Arbela,* Abh. d. Preuss. Akad. d. Wissensch., 1915, Phil. Hist. Kl., Nr. 6, 55.

Es bleibt indessen höchst auffallend, dass Muhammed, der in der Wertschätzung der Furcht, des Wachens mit Schriftrezitation, des Weinens u. s. w. sich von der orientalischen Mönchsreligion abhängig erweist, nirgends zu dem Ideal der Virginität Stellung nimmt. Nach meiner Meinung ist dies nur unter einer Voraussetzung befriedigend zu erklären: dass die Frömmigkeit, von der Muhammed den entscheidenden Einfluss erhalten hat, diejenige der nestorianischen Kirche ist. Denn diese Kirche hebt sich u. a. durch eine ganz verschiedene Auffassung des Coelibates von anderen östlichen Kirchen ab.

Den mazdagläubigen Persern war die Unterlassung der Kindererzeugung, wenn die Möglichkeit dazu vorhanden war, eine Todsünde. Wie sie überhaupt auch noch als Christen ihre alten Eherechtssitten zäh beibehalten haben,[1] so dürfte sich auch diese dem Coelibat feindliche Stimmung unter ihnen erhalten haben. Aber vor allem waren die Christen genötigt, um überhaupt von der persischen Staatsmacht toleriert zu werden, von der Aufrechthaltung des Ideals der Virginität abzustehen. Die nestorianische Chronik berichtet, wie Bahrām II die Manichäer wegen ihrer Feindschaft gegen die Ehe verfolgte. Die Mager verfolgten dann unterschiedslos die Christen wie die Manichäer. Jene beklagten sich beim Könige, der sie fragte, warum denn die Metropoliten und Bischöfe sich von der Ehe und Kindererzeugung abhielten. Er sagte: »Wenn dies geschieht, weil sie dieses als etwas Unreines und Verbotenes betrachten, so sind sie des Todes wert wegen ihrer Absicht, die Welt öde zu machen (*likaṣdihim ʾiḫrāb al-dunjā*). Die Christen antworten, dass sie die Ehe hoch achteten und dass die Bischöfe nur um ihres wichtigen Berufes willen sich derselben enthalten müssten«.[2] Die Erzählung schildert jedenfalls in sehr glaubhafter Weise die Lage der Christen unter den sassanidischen Herrschern. Gegen die enkratitische Auffassung richteten die Perser tatsächlich die Anklage, dass sie »die Welt veröden» wolle. Eine so gute Quelle wi[illegible] *al-Bīrūnī*[3] berichtet, dass Bahrām, als er Mani in seiner Gewalt hatte, gesagt haben soll: Dieser ist ausgezogen, um die Verödung der Welt zu predigen

[1] Vgl. SACHAU, *Syrische Rechtsbücher,* III, 366 f., über Cognatehen auch *Synodicon Orientale,* Syn. 585, Can. XIII, ed. CHABOT, 149 und öfters.

[2] *Histoire Nestorienne,* ed. SCHER, *P. Or.,* IV, 238.

[3] Chronologie, ed. SACHAU, 208.

(*dāʿijᵃⁿ ʾilā taḫrīb al-ʿālam*). Es ist also notwendig dass wir mit seiner eigenen Vernichtung (*taḫrīb nafsihi*) beginnen».

Wie vollständig diese Tendenz zu der Zeit, wo das Einverständnis zwischen nestorianischem Christentum und sassanidischer Staatsmacht beginnt, in der Kirche den Sieg davon getragen hat und wie er zu Bestimmungen geführt hat, die der Praxis der übrigen christlichen Kirchen im Osten wie im Westen geradezu ins Gesicht schlagen, das ist am besten an aus den canones der unter dem Katholikos *ʾAkak* im Jahre 486 gehaltenen Synode zu ersehen. Da heisst es[1], Can. III: Maintenant et désormais, qu'aucun évêque n'établisse des obstacles ou des difficultés pour empêcher le mariage dans le pays qu'il gouverne et dans l'église où il excerce ses fonctions. Il suffit des maux qui jusqu'aujourd'hui sont tombés sur nos diocèses par l'adultère et la fornication dont l'iniquité s'est répandue et est parvenue jusqu'aux oreilles des gens du dehors, de sorte que le mépris et la dérision se sont élevés contre nous dans la conscience de tous les peuples. Qu'aucun d'entre nous ne fasse prévaloir de force cet engagement dans son clergé, soit parmi les prêtres des villages, soit parmi les clercs (*bᵉnaj kᵉjāmā,* d. h. die Mönche) qui sont sous son autorité; mais que son enseignement sur ce point soit conforme à l'enseignement des Livres saints, et que, par sa propre faiblesse, il conaisse la faiblesse des autres». Es wird ausdrücklich eingeschärft, dass dies auch die Zulässigkeit der Ehe nach der Ordination wie auch einer zweiten Ehe für die Priester bedeutet. Es wird überhaupt vorgeschrieben, dass die Ehe »soit libre de toute contrainte et empêchement». Diejenigen, die die Ehelosigkeit freiwillig erwählen, müssen in einem Kloster bleiben.[2] Auf Grund eines Edikts des Königs Zamasp wurden diese Bestimmungen auf einer Synode unter Babaj im Jahre 497 bestätigt. Die auffallendste dieser Bestimmungen war wohl, dass die Ehe auch den Mönchen freigelassen wurde.[3] Zu dieser Zeit sah

[1] Die übersetzung von CHABOT, a. a. O., 303.

[2] Der nestorianische Chronist (*Patr. Or.,* VII, 100 f.) ebenso wie *ʿAmr* (*B. O.,* III: 1, 494) und nach ihnen ASSEMANI (*B. O.,* III: 1, 390) lassen die Synode von Barṣauma abgehalten werden.

[3] *Synodicon Orientale,* 312.

man in der Kirche Persiens verheiratete Mönche, deren Kinder vor ihren Zellen spielten.[1]

Der Druck der mazdaistischen Gesellschaft auf der persischen Kirche hat in derselben Richtung gewirkt, solange das sassanidische Reich bestand. Wenn die Angabe des nestorianischen Chronisten richtig ist, dass die Mager den Katholikos *'Aḇā* verklagten, weil er den Christen die Ehe *bi'aktar min wāḥida* verbot,[2] so dürfte wohl dies bedeuten, dass die strengen Bestimmungen der Synode von 544 gegen die zweite Ehe bei Lebzeiten der ersten Frau[3] wie gegen die Cognatehen den Unwillen der Perser erregt hatten. Der Katholikos *Îšō'jahb* von *G'dālā* wurde vom König gezwungen, sich ein Weib zu nehmen.[4] Wie wenig die Kirche selbst auf die Virginität hielt, zeigt die Bestimmung der Synode von 585, wo es heisst, dass womöglich keine Klöster für Frauen bestehen sollen und wenn dem nicht auszuweichen sei, sollen die Insassen zu vier oder fünf zusammen wohnen. Allein dürfen die virgines weder in Klöstern noch in Eremitenzellen wohnen.[5] Später unter muslimischer Herrschaft haben sich die Verhältnisse allmählich geändert. *'Ebed Ješū'* von Sob († 1318) betrachtet die Verheiratung des Mönches als eine Absage an den Mönchsstand; die Formulierung seiner Bestimmung lässt aber vermuten, dass die Mönchsehen noch nicht ganz verschwunden waren, und der Schluss ASSEMANIS ist wohl nicht abzuweisen, dass das nestorianische Mönchsgelübde nicht das votum castitatis in sich begriffen habe.[6] Wenn also Muhammed einer nestorianischen Missionspredigt gelauscht hat, so hörte er jedenfalls darin nicht das Ideal der Virginität loben. So etwas haben die nestorian-

[1] ASSEMANI, *B. O.*, III: 1, 90. Diese dem normalen christlichen Bewusstsein der Zeit so anstössige Ehesitten haben ihnen selbstverständlich den schärfsten Tadel der monophysitischen Gegner zugezogen. Nimirum postquam a reliquis Christianis in fide separati sunt, quidquid ipsis libebat ad explendam libidinem palam absque pudore ac metu faciebant, schreibt BARHEBRÆUS, *B. O.*, III, 1, 429.

[2] *Histoire nestorienne,* ed. SCHER., *P. Or.,* VII, 100 f.

[3] *Synodicon Orientale,* 335 f. Notorische Beispiele solcher Bigamie gab es damals in der Gemeinde, vgl. NÖLDEKE, Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik, Sitz. ber. d. Wiener Ak. d. Wiss., 1893, IX, 13.

[4] BARHEBRÆUS bei ASSEMANI, *B. O.*, II, 418.

[5] *Synodicon Orientale,* 407.

[6] *B. O.*, III, 2, CCCXXXVII ff.

ischen Prediger zu dieser Zeit, wo Nestorianismus und Persertum eins waren wie niemals zuvor, nicht gewagt und wie wir gesehen, auch kaum gewollt.

Unter den religiösen Exercitien, die Muhammed geübt und seinen Nachfolgern empfohlen hat, interessieren uns in diesem Zusammenhang vor allen die nächtlichen Vigilien mit Schriftrezitation und Gebet, die jedenfalls vor der Einrichtung der gemeinsamen Salāt, die wichtigsten der geistigen Werke gewesen zu sein scheinen. Schon in den ältesten Suren werden sie ausführlich erwähnt. Sur. 73: 1: »O du Verhüllter, 2 wache die Nacht bis auf ein kleines, 3 die Hälfte von ihr oder nimm weg ein kleines, 4 oder füge etwas hinzu und trage den Koran in gleichmässigen Abschnitten[1] vor. 5 Siehe, wir werden dir ein gewichtiges Wort übergeben. 6 Siehe, zum Anfang der Nacht sind die Eindrücke stärker, die Worte mehr kräftig.» Zu diesen Versen als eine der frühesten Offenbarungen kommt als ein sehr interessanter Kommentar der aus medinensischer Zeit stammende Vers 20: »Dein Herr weiss, dass du wachest bald nahe zwei Dritteile der Nacht, bald die Hälfte, bald nur ein Dritteil. So tun auch eine Menge von deinen Genossen. Gott allein vermag die Nacht und den Tag zu messen, er weiss dass ihr es nicht vermöget und verzeihet euch. Leset darum so viel vom Koran, als euch gelegen ist. Gott weiss, dass unter euch Kranke sind, und andere, die die Erde durchreisen, indem sie von Gottes Gnaden (ihren Gewinn) suchen und andere, die auf dem Wege Gottes streiten. Leset darum so viel als euch gelegen ist und verrichtet das Gebet und entrichtet die Armensteuer und leihet Allah ein gutes Darleihen». Wer in dieser Reservation zunächst einen Beweis mehr erblickt für den »Abfall» von dem früheren hohen und strengen religiösen Ideal, der sich zu Medina vollzogen haben soll, der sollte doch bedenken, wie oft wir in den Mönchsviten hören, dass die christlichen Asketen bei vorgeschrittenem Alter die strengen Übungen der Jugendjahre haben mildern müssen. Wir erfahren, und das ist von Interesse, dass die Vigilien auch in Medina fortgesetzt worden sind und dass sie auch hier als die wichtigste Form des Koranlesens galten; wir sehen aber jetzt, wie sie den aufkommenden Formen des öffentlichen Gottesdienstes beige-

[1] *Wa-rattil al-ḳurʾāna tartīlan!* zu der Übersetzung vgl. *Lisān.*

ordnet werden. Das mindeste Mass von Wachen, das Muhammed hier für sich und seine Genossen aufstellt, bedeutet immerhin im Vergleich mit den christlichen Mönchsregeln einen ziemlich strengen Ritus. In einer Stelle von grosser Bedeutung für unsere Kenntniss der ursprünglichen Gestalt der Ṣalāt wird Muhammed ermahnt, neben den beiden Gebeten des Morgens und des Abends auch die Wache in einem Teil der Nacht als eine *nāfila*, ein freiwilliges frommes Werk, zu üben (17: 81). Als Akoimeten werden die seligen Frommen gepriesen S. 51: 17: »Wenig schliefen sie in der Nacht, 18 und in dem Morgengrauen baten sie um Verzeihung.» Die Diener al-Raḥmān's »verbringen die Nacht niederfallend und stehend (*suǧǧad^an wakijām^an*) vor ihren Herrn» (25: 65). Der Prophet soll des Namens seines Herrn gedenken morgens und abends und in der Nacht: »Fall vor ihm nieder und preise ihn (*sabbiḥhu*) die lange Nacht» (76: 26).

Im Judentum sind die nächtlichen Gebete nicht zu den normaler Weise zu dem Privatkultus der Frommen gehörigen Werken gerechnet worden. Aus den vielen Psalmenstellen (16: 7; 22: 3, 42: 9, 119: 62), die von der Lobpreisung oder Anrufung Gottes zur Nacht handeln, scheint die talmudische Auslegung (z. B. Berachot 3 b.) nicht die Pflichtmässigkeit der Vigilien für die Frommen im allgemeinen gefolgert zu haben. Dagegen sind für das ägyptische und orientalische Mönchstum die nächtlichen Gebete und Rezitationen die ungleich wichtigste Form der gottgefälligen Werke, und dass die Bedeutung der Vigilien im Koran auf christlichen Einfluss zurückzuführen sei, ist deshalb schon mehrmals vermutet worden.[1]

Die ägyptischen Mönche trieben die frommen Wachen mit ausserordentlichem Eifer. Die Jünger Pachoms standen zur Nacht so lange aufrecht im Gebet, dass ihnen die Füsse anschwollen.[2] Die Regeln der berühmten Mönchsväter müssen oft dem übergrossen Eifer der Akoimeten eine gewisse Mässigung vorschreiben: »Que la moitié de la nuit suffise à tes actes religieux, en l'autre moitié donne repos à ton corps», sagt Ma-

[1] WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums,* 241, NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qorans,* I, 8, A. J. WENSINCK, *Muhammed en de Joden te Medina,* 104 f.

[2] *Vie de Pachome* (arabisch), *Ann. Mus. Guimet,* XVII, 360.

karios.[1] Manche von den Jüngern Schenutes sagten den ganzen Tag und die ganze Nacht hindurch Stücke der heiligen Schrift her und knieten dabei ohne Unterlass. Schenute schrieb ihnen vor, dass sie in ihren Vigilien nur drei Schriftabschnitte zu den bei den gemeinsamen Gottesdienste gelesenen hinzufügen dürften.[2] Von der Form dieses Kultus dürfen wir annehmen, dass sie derjenigen der gemeinsamen Andacht ähnlich gewesen sei. Von der letzteren gibt uns CASSIAN[3] eine Schilderung, die für die Geschichte des islamischen Gebetes nicht ohne Interesse ist: hier wechseln die lectio des Vorbeters, lautes und leises Gebet der Teilnehmer, Knieen, Stehen mit ausgebreiteten Armen mit einander ab. Wahrscheinlich haben schon die ägyptischen Asketen wie später die muslimischen die Gebetswerke nach Kniebeugungen gezählt, die jede besondere lectio abschliessen.[4]

Es ist das Verdienst A. J. WENSINCKS[5] auf die nahe Verwandtschaft der Vigilien des Korans mit den Gebetssitten der syrischen Mönche und Anachoreten hingewiesen zu haben. Die syrischen Asketen schätzen die Vigilien ausserordentlich hoch. »Du sollst nicht meinen, Mensch, dass unter all den Werken des Mönches eine Übung sei, die grösser und vortrefflicher sei als das Werk des Wachens», sagt *'Iṣḥāḳ* von Ninive.[6] Bei diesen nächtlichen Andachtsübungen wurde vor allem der Psalter gelesen. Thomas von Marga erzählt, dass viele Mönche den Psalter zwischen Abend und Morgen zweimal lasen.[7] Schon in den ägyptischen und palästinensischen Mönchkreisen gehören προσευχὴ καὶ ψαλμῳδία wie selbstverständlich zusammen.[8] In der syrischen Asketensprache ist das »Psalmodieren» zuweilen der technische Ausdruck für die geistigen Übungen überhaupt. Der heilige Achelides wählte eine Zelle ausser dem Klostergebiete und dort »psalmodierte er in der Einsamheit» (*m^ezammar*

[1] *Vertus de St. Macaire, Ann. Mus. Guimet,* XXV, 167. Das Durchwachen der halben Nacht hatte Pachom vorgeschrieben, *Vie de Pachome,* a. a. O., 347.

[2] LEIPOLDT, *Schenute,* 131.

[3] *Instit.* II, *Reg. Pach.* 6.

[4] Vgl. z. B. *Vertus de St. Macaire,* a. a. O., 167, 222. An letzterer Stelle werden die Kniebeugungen metanoias genannt. Dieser Ausdruck wird auch in der syrischen Mönchsliteratur verwendet, *Anecdota Syriaca,* II, 112.

[5] A. a. O., 104 ff.

[6] *'Urḥā d^eḏajrānūṯā,* ed. BEDJAN, 134.

[7] ASSEMANI, *B. O.,* III, 1, 492.

[8] Vgl. z. B. CYRILLUS HIER., *Catech.,* XV, *Migne, P. Gr.,* XXXIII, 90.

īḥidā'īt).[1] Auch den alten arabischen Dichtern sind »die Zabūr der Mönche» wohl bekannt.[2] Die Form dieser nächtlichen Gebete war offenbar dieselbe wie bei den ägyptischen Mönchen. Von einem Heiligen hören wir: »In jeder *marmīṯā* (Abteilung des Gottesdienstes) machte er dreissig Kniebeugungen (*burkē*), solche die *ṣ'lāwāṯā* genannt werden».[3] Die Schriftlektion wurde zu gewissen Intervallen durch kurze, formelhafte Doxologieen unterbrochen. Ein Heiliger rief zwischen den Worten seiner Lesung: Preis dir, mein Herr (*šubḥā lāḵ mārjā*), Gesegnet seist Du, unser Schöpfer (*b'rīḵ 'att bārōjan*), und ähnliches.[4] Thomas von Marga erzählt, dass der Mönch Elias nach jedem Psalmenvers die Lobsagungsformel: Hallelujah, Preis dir o Gott (*šubḥā lāḵ 'alāhā*).[5] Solche »oraisons jaculatoires» finden sich noch in dem nestorianischen Psalter nach den zwei ersten Versen jedes Psalms. Sie sollen von dem Katholikos *'Abā I* eingeführt worden sein.[6] In dieser Weise hat wohl auch Muhammed den *tasbīḥ*, die Lobpreisung, in seinem Gebet angebracht. Der kurze doxologische Formel (*Allāh 'akbar* u. s. w.) hat dann auch im muslimischen Gebetsritus ihren Platz erhalten.

Auch die ersten Bestimmungen Muhammeds über die täglichen Gebetszeiten zeigen unzweideutig christlichen Einfluss. Ursprünglich scheint Muhammed zwei bezw. drei tägliche Gebetszeiten eingehalten zu haben: Morgen, Abend und Nacht. Die beiden ersten werden in auffallender Weise für sich oder dem nächtlichen Gebet gegenüber zusammengenommen. »Preise deinen Herrn morgens und abends» ist eine mehrmals wiederkehrende Phrase (76: 25, 19: 12, 33: 41). Wenn wir dem *Lisān* (III: 301) glauben dürfen, so hat dieser Ausdruck schon zu der Sprache der christlichen Ibaditen gehört, er kommt in einem Verse von *al-'A'šā* vor, der sich jedenfalls nicht direkt vom koranischen Stil beeinflusst zeigt. In sehr instruktiver Weise werden die drei Gebetszeiten S. 17: 80—81 vorgeführt: »Verrichte das Gebet (in der Zeit zwischen) dem Untergang der Sonne und dem Einbruch der Nacht und die Morgenrezitation

[1] A. J. WENSINCK, *Legends of eastern Saints,* 30.
[2] ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Lachmiden in al-Ḥīra,* 27.
[3] *Anecdota Syriaca,* II, 114. Vgl. den islamischen Terminus *ṣallā rak'a*.
[4] Ibid., II, 146.
[5] ASSEMANI, *B. O.,* III, 1, 492.
[6] *Histoire nestorienne,* ed. SCHER, *P. Or.,* VII, 158.

(*kur'ān al-faǧr*), die Morgenrezitation ist wahrlich bezeugt. 81 Und in der Nacht wache einen Teil von ihr, dir als ein freiwilliges Werk (*nāfilat^an laka*).[1] Vielleicht lässt dich dein Herr zu einem geehrten Platze auferstehen.» Hier wird also die Einhaltung des nächtlichen Gebets als ein besonderes opus supererogatorium dargestellt. Sur. 11: 116 schreibt in ähnlicher Weise drei Gebetszeiten vor: »Verrichte das Gebet an den beiden Grenzen des Tages und in den ersten Stunden der Nacht. Siehe, die guten Taten entfernen die Bösen. Dies ist eine Ermahnung für die Besinnlichen (*dikrā lil-dākirīna*).» Die guten Taten, die hier besonders »den Besinnlichen» auf Herz gelegt werden, sind wohl zunächst die Gebete der Vigilien.

Die syrische Kirche hat wahrscheinlich zunächst die sieben horas aufrecht zu erhalten gesucht. Der ganzen Gemeinde (*'ammā*) werden sie in dem Testamentum Domini, II, 24[2] vorgeschrieben. Doch zeigt offenbar die Bemerkung, dass die casti (*naḵpē*) sie nicht unterlassen dürfen, dass die Durchführung dieser Bestimmungen bei den Laien Schwierigkeiten bereitet hat. Die spätere jakobitische Kirche hat fünf oder sechs tägliche Stunden vorgeschrieben.[3]

Noch weiter in der Beschränkung der pflichtgemässen Gebete ist aber die nestorianische Kirche gegangen. So schreibt GĒWARGIS von Arbela:

Ternas preces præceperunt patres ut in ecclesia persolvamus, id est vespere nocte et mane; ita nimirum tradunt ... Et vespertinum quidem atque matutinum pro omnibus laicis (*š'ḥīmē*) præscriptum est. Nocturnum vero, quod expectationem Domini denotat, clericis omnibus virisque laboris amantibus (*'mīlē*) peculiariter attributum (*p'rīš*).[4] Also pflichtgemäss sind für die Laien nur Morgen- und Abendgebet. Das nächtliche Gebet ist den Klerikern vorgeschrieben und Männern, die sich den frommen Werken besonders widmen wollen, empfohlen. Die ältesten Bestimmungen Muhammeds über das tägliche Gebet geben also mit überraschender Treue die Vor-

[1] Vgl. auch *Baiḍāwī,* I, 708: *Farīḍa zā'ida laka 'alā-l-ṣalawāt al-mafrūḍa.*
[2] Ed. RAHMANI, 144.
[3] SACHAU, *Verzeichnis der Handschriften der Bibl. Berlin,* II, 486, I, 51.
[4] Nach der Übersetzung ASSEMANIS, *B. O.,* III, 2, 340. Vgl. ib., III, 1, 305: Ex ipsis Nestorianorum officiis constat, eos præter vesperas, nocturnum et matutinum nullas alias horas celebrare.

schriften der ostsyrischen Kirche wieder. Die späteren Synodalbestimmungen des *ʿEbedjēšūʿ* von Sob geben vier Gebetszeiten an: Vesper (Sonnenuntergang), Completorium (beim Einbruch der Dämmerung), Nocturn und Laudes (beim Tagesanbruch). Aber nur die erste und letzte dieser Stunden sind für die Laien pflichtgemäss: »On account of the necessary worldly occupations of laymen it was permitted that they should observe these services voluntarily, but the Lauds and Vespers as ordered by the canons without intermission».[1]

II.

Es war mir in dieser Studie vor allem daran gelegen, den Ursprung der asketisch-eschatologischen Frömmigkeit Muhammeds nachzuweisen. Auf alles, was im Koran vom Christentum herrühren mag, konnte ich nicht eingehen. Auch Fragen, die an sich von grosser Bedeutung sind, konnten hier leider nur gestreift werden. Ich nenne an erster Stelle die Frage der Herkunft des koranischen Erzählungsstoffes und noch die des theologischen Sprachgebrauchs des Korans.

Ohne auch im Geringsten die Tatsache bestreiten zu wollen, dass die haggadischen Elemente der koranischen Erzählungen in der Hauptsache aus jüdischer Information geflossen sind — dass überhaupt die geistige Entwicklung des Propheten in Medina unter starkem jüdischen Einfluss gestanden hat, dafür zeugt in beredter Weise die stetige polemische Auseinandersetzung mit jüdischer Denkweise und jüdischer Sitte — möchte ich nur daran erinnern, dass vieles von dieser koranischen Haggada, doch schon das Eigentum auch der syrischen Kirchen geworden war. Die Abrahamlegende z. B. wird in einer der koranischen nahestehenden Form auch von christlichen Schriftstellern erzählt.[2]

In einigen Fällen besteht kein Zweifel darüber, dass die Quelle der koranischen Erzählung in der Literatur der syrischen Kirchen zu finden ist. Die koranische Adamslegende muss,

[1] G. P. BADGER, *The Nestorians and their Rituals*, II, 17.

[2] GRÜNBAUM, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, 131, CHWOLSSON, *Die Ssabier* I, 229, MIGNE, *Ser. Gr.* I, 1226.

wie GRÜNBAUM[1] gezeigt hat, christlicher Herkunft sein. Zufolge der jüdischen Legende wollen die Engel selbst Adam anbeten, was nach *Pirke R. Eliezer* dieser selbst, nach *Midrasch Kohelet* aber Gott verhindert. Nach der syrischen Schatzhöhle wird den Engeln befohlen, vor Adam niederzufallen, was die guten Engel auch tun, die bösen aber verweigern. Als Ursache zum Abfall der bösen Engel wird in der christlichen Literatur allgemein ihr Neid gegen den Protoplasten betrachtet.[2] Aber besonders die syrischen Schriftsteller führen dieses Motiv in einer Weise aus, die uns stark an die koranische Legende erinnert. *Barḥadbešabbā ʿArbājā* lässt Luzifer sagen: »Warum bin ich seinem Joche untergeben, ich, der Geistige dem Körperlichen, ich, der Mächtige, dem Schwachen, der Leichte dem Schweren!»[3] Im Koran sagt Iblis: Ich bin besser als er, denn mich hast Du aus Feuer, ihn nur aus Erde geschaffen (38:77). Soll ich niederfallen vor demjenigen, den Du aus Lehm schufst.! (16:63, vgl. 15:33).

Noah nimmt, wie GRÜNBAUM[4] bemerkt, in der jüdischen Haggada keinen besonders hervorragenden Platz ein. Im Koran hingegen zählt er nebst Ibrahim und Musa zu den vornehmsten Propheten, was wohl ebenfalls auf christlichen Einfluss hinweist. Bei dem Ausdruck *ʾāl ʿImrān* möchte ich darauf hinweisen, dass ähnliche Bezeichnungen auch den Syrern geläufig sind. So führt z. B. *ʾAfrem* Aaron einfach als *bar ʿAmram* ein.[5] Überhaupt sind die Patriarchengeschichten sehr beliebt, man denke z. B. an die Josephsdichtungen von *ʾAfrem* und von *Narses*.

Von den nichtbiblischen Erzählungen des Korans stammen die zwei bedeutendsten sicher aus syrischen, näher bestimmt aus nestorianischen Quellen. Dass die Siebenschläferlegende wie von Muhammed so auch von nestorianischen Theologen als ein Beweis für die Auferstehung verwendet wurde, habe ich oben gezeigt. Auch die Alexandersage des Korans geht, wie SCHWALLY[6] dargelegt hat, auf die syrische Sage zurück, die vor dem Koran nur in nestorianischen Aufzeichnungen vorliegt.

[1] *Neue Beiträge*, 56 ff. Vgl. jetzt auch F. BUHL, *Muhammeds religiöse forkyndelse* (Köbenhavn 1924), 96 f.

[2] MORONI, *Encyclopedia* II, 8.

[3] *Patrologia Orientalis*, IV, 350.

[4] A. a. O., 89.

[5] *Carmina Nisibena*, XLVIII, 36.

[6] NÖLDEKE-SCHWALLY, Geschichte des Qorāns, 140.

Wieder also ein wichtiger Hinweis auf die Rolle der ostsyrischen Kirche bei der Entstehung des Islams.

Ich möchte hier auch darauf aufmerksam machen, dass auch die Polemik Muhammeds gegen die Juden im grossen Umfange auf Argumente zurückgreift, die vorher in der kirchlichen Judenbekämpfung verwendet worden waren. Die Anschauung, dass das Gesetz und ganz besonders die Speiseverbote, auf deren Einhaltung sich die Juden viel einbilden, in der Tat keineswegs einen Vorzug, sondern vielmehr eine göttliche Strafe wegen ihrer Treulosigkeit darstellen (2: 286, 4: 158, 6: 147, 7: 156), führt GOLDZIHER[1] auf die ähnliche Wertung des Gesetzes in gnostischen, vor allem in marcionitischen Kreisen zurück. Früher meinte man ja überhaupt, die christlichen Vorbilder des Korans an erster Stelle in den Lehren mehr oder weniger mystischer Sekten suchen zu müssen. Indessen ist die koranische Auffassung in dieser Frage auch bei den syrischen Theologen allgemein verbreitet. »Wegen deiner Sünden hat dir Gott die Opfer gegeben und dir die Speisen geschieden», so belehrt *Aphraates* die Schriftgelehrten.[2] Die syrische Didaskalia führt denselben Gedanken in aller Breite aus.[3]

Die Anklage Muhammeds gegen die Juden wegen Verfälschung der Thora wollte HIRSCHFELD[4] wenig glücklich durch eine verworrene Kunde von dem *K^{e}tib* und *K^{e}re*, die dem Propheten gekommen wäre, erklären. Die Schriftfälschung hat in der Tat eine lange und sehr interessante Geschichte. Die Beschuldigung ist nach EPIPHANIUS (*Haer.* XVIII, 1) von der von ihm vielleicht irrtümlich als jüdisch bezeichneten Sekte der Nasaräer gegen die gesetzestreuen Juden gerichtet worden. Sie glauben zwar, dass Moses eine νομοθεσία erhalten habe, οὐ ταύτην δέ φησιν, ἀλλ' ἑτέραν. Ἔφασκον γὰρ πεπλάσθαι ταῦτα τὰ βιβλία, d. h. die heiligen Schriften der Juden, zunächst der Pentateuch. Dieselbe Anklage wird von seiten der Christen gegen die Ebioniten[5], gegen Elxai und vor allem gegen Mani[6] gerichtet. »Die Kinder des Irrtums (d. h. die Manichäer) schnitten heraus und nahmen,

[1] *Vorlesungen,* 13.
[2] *Hom.* XV, § 7, BERT, 268.
[3] ACHELIS, 130 f.
[4] *Beiträge zur Erklärung des Korans,* 54.
[5] EPIPHANIUS, *Haer.* XXX, 18.
[6] KESSLER, *Mani,* 302.

hefteten zusammen und machten Schriften; sie schnitten die Berichte heraus, die ihnen zusagten, lösten sie auf und füllten sie mit ihren Entstellungen», sagt *'Afrem. Barḥadbešabbā* zählt in seiner Kirchengeschichte die Sekten besonders auf, »qui ont corrompu les Livres Saints».[1] Ein Verfahren, wie es sich Marcion[2] und viele andere Gnostiker dem N. T. gegenüber erlaubten, hat offenbar diese somit nicht unberechtigte Anklage veranlasst.

Nun haben die syrischen Theologen eine ähnliche Beschuldigung auch gegen die Juden gerichtet. Der Anlass dazu gaben ihnen die Abweichungen der Septuaginta von dem hebräischen Texte in Genealogien und in chronologischen Angaben. AGAPIUS erzählt in seinem *Kitāb al-'Unwān*[3], wie Konstantin gegen die Juden eingreift, die, da sie nicht an Christus glauben wollen, etliche Fälschungen in ihren heiligen Schriften vorgenommen haben. In den Stammbäumen strichen sie mehrere Glieder und wollten damit beweisen, dass nach der biblischen Chronologie noch 1389 Jahre bis zur Ankunft des Messias ausständig seien. Die Christen dagegen halten sich an die LXX, die »schon 300 Jahre vor Christus ins Griechische übersetzt worden ist. Der Text der Thora, (*nusḫat al-taurāt*), den die Juden heute besitzen, leidet an der Fälschung, die ihre Hohenpriester Hannas und Kaiphas zu Christi Zeit unternommen haben, da sie viele Jahre (aus der Chronologie) gestrichen haben». Von diesen Beschuldigungen der Christen hat Muhammed wahrscheinlich eine vorworrene Kunde bekommen, die ihn zu der Behauptung veranlasste, dass die Juden die Stellen in der Thora, wo von dem Propheten der Araber die Rede war, unterdrückt hätten.

Auch gegen die Anmassung der Juden, sich als »Söhne Gottes und seine Geliebten» zu betrachten, wendet sich Muhammed (Sur. 5: 21) ebenso wie die christliche Polemik.[4]

Ich hatte im Vorangehenden schon oft Gelegenheit auf offensichtliche Zusammenhänge des koranischen Sprachgebrauchs mit dem der christlichen Kirchen Syriens hinzuweisen.

[1] *Revue de l'Orient Chrétien,* 1911, 235.
[2] HARNACK, *Marcion* (Leipzig 1921), 162 ff., 221.
[3] *Patrologia Orientalis*, V, 645 ff.
[4] *Ps. Gregentius, Disputatio c. Herbano,* MIGNE, LXXXVI, 1, 624.

Es würde sich lohnen, dieser Frage weiter nachzugehen. Als Beispiel der Probleme, die sich hier darbieten, weise ich auf die von R. OTTO[1] angeregte Vergleichung des arabischen *dikr* mit der μνήμη Θεοῦ bei *Diadochos von Photike* und schon in den Apophtegmen der Väter. OTTO weist selbstverständlich den Gedanken einer Entlehnung streng zurück und benutzt die Gelegenheit, auf die »Jagd nach Einflüssen» ironisch zu werden. Gegen seine Ausführungen möchte ich nur daran erinnern, dass es nicht erst die Sufis sind, die dem arabischen Worte die Bedeutung der mystischen μνήμη Θεοῦ gegeben haben. Es wurde in diesem Sinne schon von einem Bürger des heidnischen Mekka gebraucht, dessen Religion, wie OTTO richtig urteilt, sonst »so unmystisch wie möglich» ist. Ist Muhammed durch die von OTTO besprochenen »mystischen Gemütshaltungen» auch von selbst darauf gekommen, das arabische Wort so zu verwenden, wie er es etwa 2: 196, 33: 35, 58: 20 (*dikr Allāhi*) hat? Ich denke, dass der ähnliche Gebrauch des syrischen *dukrānā* hier etwas zu sagen hat.

Ich greife ein anderes Wort heraus: *zakā*, rein sein. Es wird 91: 9 (*zakkā*), 87: 14, 79: 18 (*tazakkā*) u. s. w. in der prägnanten Bedeutung von Frommwerden überhaupt, besonders der Hinwendung zu Gott, entweder der erstmaligen durch die Bekehrung oder der Wiederkehr durch die Busse verwendet. Sur. 79: 16—19 erhält Moses den Befehl, Pharao zur Bekehrung aufzufordern: »Wünschest du, dass du gereinigt werdest und dass ich dich zu deinem Herrn leite?» Man vergleiche zu diesem Sprachgebrauch die Bestimmung des *Testamentum Domini*[2]: Der Bischof hat dafür zu sorgen, dass die Katechumenen zuerst mit den prophetischen Ermahnungen unterwiesen werden, die sie zur Reinheit (*dakjūtā*) führen.»

Diese eigentümliche Verwendung des Wortes Reinigung führt uns auf die Bezeichnung der Ungläubigen als die »Unreinen» (*naǧas*, Sur. 9: 28). GOLDZIHER[3] wollte diesen Sprachgebrauch auf persischen Einfluss zurückführen. Das ist indessen unnötig weit hergeholt, die syrischen Schriftsteller kennen ebenfalls diese Bezeichnung.[4] Auch von anderen vermeint-

[1] *Aufsätze das Numinose betreffend* (Stuttgart 1923), 92 ff.
[2] Ed. RAHMANI, 110.
[3] *Actes du Ier Congrès d'histoire des religions*, I, 143.
[4] *Synodicon Orientale*, 419, *Anecdota syriaca*, II, 39.

lichen Spuren des Parsismus, die GOLDZIHER eben daselbst aufdeckte, wird es sich wohl herausstellen, dass sie tatsächlich durch die christliche Kirche des sassanidischen Reiches vermittelt worden sind, z. B. der Bezeichnung des Ungläubigen als *ẓālim* (vgl. syr. *ṭālōmā*), dem Verbot der Totenklage und vielleicht noch anderem.

Zuletzt nur ein Wort über die Frage, auf welchen Wegen Muhammed mit dem syrischen Christentum bekannt geworden war. Ich habe in dem ersten Teil dieser Studie versucht, den Beweis dafür zu liefern, dass sogleich nach der Eroberung Jemens durch Wahriz eine kräftige nestorianische Mission in diesen Gegenden eingesetzt haben muss. Alles, was wir sonst von der nestorianischen Mission unter den Völkern Asiens wissen, berechtigt uns zu der Annahme, dass sich die Propaganda auch hier keineswegs darauf beschränkt habe, die zerstreuten Früchte der früheren Mission wieder einzusammeln, sondern dass sie sich auch an die heidnischen Araber gewandt habe. Eine Gelegenheit, wie dabei die grosse Messe von *ʿUkāẓ* bot, dürften wohl die Missionare sicher ausgenützt haben.

Ihrer Verkündigung hat Muhammed b. ʿAbdallāh gelauscht. Mächtig hat sie auf ihn gewirkt, sie hat in seiner Seele Kräfte in Bewegung gesetzt, deren Wirkung und innere Entwicklung ihm selbst zunächst — wie es bei den naiven »Inspirierten» immer der Fall war — unbemerkt blieben und deren schliesslicher Ausbruch ihm daher nicht mehr als Schöpfung seines eigenen Geistes, sondern als Engelsrede entgegentrat.

Nach dem Schema dieser Missionspredigt hat er unbewusst seine »Lesungen» gedichtet, was besonders hervortrat, als er in der zweiten und dritten Mekkanischen Periode sich etwas mehr um die Komposition und den inneren Zusammenhang seiner Eingebungen hat bemühen können.

Von Jemen her ist die christliche Missionspredigt an Muhammed gekommen. Nach Jemen weisen bei ihm auch der Gottesname *Raḥmān* und seine Teilnahme für die Christen *Naǧrāns*, die er als »Gläubige» schlechthin bezeichnet.

Hat die muslimische Tradition am Ende nicht eine verworrene Erinnerung an eine Begegnung des werdenden Propheten mit diesen Predigern aufbewahrt? Es sind freilich erst Gelehrten des vierten Jahrhunderts — *ʾAbū-l-Faraǧ al-ʾIṣbahānī*

und *Masʿūdī*, von Theologen so viel ich weiss erst *ʾAbū Nuʿaim* — die uns die Geschichte vortragen vom *Kuss b. Sāʿida*[1] dem *ʾIjāditen*, »dem Redner der Araber» (*ḫaṭīb al-ʿarab*), von dem der Prophet vor einer Gesandschaft seiner Landsleute erzählt, er habe ihn auf der Messe von *ʿUkāẓ* predigen hören und dessen in *Seǧʿ*form gehaltene Rede auf der Vergänglichkeit des Lebens und dem Nahen des Gerichts aufgebaut ist. Aber die Überlieferungskette, wie sie *ʾAbū-l-Faraǧ* und *ʾAbū Nuʿaim* wiedergeben, führt auf *Muḥammed b. Sāʾib al-Kelbī* (st. 146) zurück, einen der namhaftesten Kenner der islamischen Altertümer. *Ibn al-Kelbī* hat bekanntlich vieles mitgeteilt, was später theologisches Feingefühl »aus inneren Gründen» als unhistorisch ausgemerzt hat; darunter mögen sich sorglose Dichtungen im Stile der alten Erzähler befinden, aber auch wertvolle geschichtliche Notizen. Was verdanken wir nicht z. B. seinem *Kitāb al-ʾaṣnām!*

Ich verweise hier nur auf die Schriftsteller, die die Geschichte ausführlicher bringen.[2] Als bedeutungsvoll möchte ich folgendes herausheben:

1. Dass die muslimische Tradition zu erzählen weiss, dass der Prophet einst auf der Messe von *ʿUkāẓ* einen jemenenischen Prediger, aller Wahrscheinlichkeit nach einen nestorianischen Christen gehört habe. Dass diese Geschichte den theologisch geschulten Traditionalisten höchst bedenklich erschienen sei und deshalb lange in den Werken der theologischen Geschichtschreiber verschwiegen wurde, wäre an sich wohl verständlich.

2. Dass diese Tradition *Kuss* zu einem ʾIjāditen macht. Ein Teil dieser Stammes wohnte um 600 in der Nähe von *Ḥīra*, dem Hauptort der arabisch sprechenden Nestorianer (*al-ʿibād*).

3. Für das Alter der Tradition zeugt auch die Erzählung, wie *Kuss* eine Art Eremitenleben an den Gräbern seiner ver-

[1] Der Mann war doch früher wohlbekannt. *Al-ʾAʿšā* braucht die Redensart »weiser denn *Kuss*». *Ṭabarī* (II, 836) und andere erwähnen ihn als Erfinder der Phrase *ʿammā baʿdu*. *Ibn Durustawajh* (st. 330) widmet ihm eine Monographie: *Kitāb ḫabar Kuss b. Sāʿida* (*Fihrist*, 63). Dass er Bischof von *Naǧrān* gewesen sei, finde ich erst in *Lisān*, VIII, 58.

[2] *Kitāb al-ʾaġānī* XIV, 41 ff., *Maʿsūdī* I, 33, *ʾAbū Nuʿaim*, *Dalāʾil al-nubuwwa*, (Haiderabad 1320), 28 f., *Ibn al-ʿArabī*, *Muḥāḍarat al-ʾabrār* (Kairo 1305), II, 37 ff., *Halebī*, *ʾInsān al-ʿujūn* (Bulak 1292), I, 262 ff.

storbenen Genossen führt, wo er ihren Manen Weinopfer bringt. Die späteren muslimischen Erzähler haben diesen Zug nicht verstanden — die Weinlibation »auf den Gräbern der Gerechten» war Sitte der syrischen Christen[1] — sie haben aus den drei Eremiten drei Zechbrüder gemacht.

Übrigens steht es mit der Authentizität der Geschichte, wie sie uns vorliegt, eben nicht besonders gut. Einen Vers des *Kuss* bringt z. B. *Ḥamāsa* (I, 362) als Dichtung eines Anonymus' von den *Banū ʾAsad*. *Kuss* Reden und Verse kommen uns, abgesehen vielleicht von den ersten Zeilen der *ʿUkāẓ*-predigt, wo möglicherweise das Urgestein echter Erinnerung hervortritt, ebenso verdächtig vor wie die übrigen Hanifendichtungen.

Christliche Schriftsteller — schon des Mittelalters — haben aus der *Baḥīrā*-legende die Geschichte von einem nestorianischen Mönch als dem »Mentor» Muhammeds gedichtet.[2] Das Senfkorn der Wahrheit, das in dieser Dichtung stecken könnte, möchte ich in der Tradition von *Kuss* sehen. An ein näheres Verhältnis oder überhaupt an einen persönlichen Umgang des Propheten mit diesem Verkündiger ist sicherlich nicht zu denken. Mir wenigstens wäre dann das prophetische Selbstbewusstsein Muhammeds psychologisch unverständlich.[3]

Warum ist denn Muhammed, wenn er so viel von der christlichen Missionspredigt gelernt hat, auch nicht einfach Christ geworden? Woher hat er die Vorstellung von einer göttlichen Offenbarung, die weit umfassender sei als die Christen meinten, von einer reinen Uroffenbarung, die, zu verschiedenen Zeiten den verschiedenen Völkern durch prophetische Boten eingeschärft, den echten Kern der Schriftreligionen bildet, deren strittige Lehren und Riten nur menschliche Verzerrungen oder Verfälschungen der Offenbarung sind? Woher hat er diese Prophetenreihe, in der wir die Schriftpropheten des A. T. vergebens suchen, statt dessen aber nicht nur Adam,

[1] Vgl. *Revue de l'Orient Chrétien*, 1918—1919, 296.

[2] Vgl. GOTTHEIL, *Eine christliche Bahiralegende*, *Z. Ass.* XIII, SAYOUS, *Jésus Christ d'après Mahomet*, 30, F. NAU, *L'expansion nestorienne*, 222.

[3] Später hat er ja — und das hat eine ganz andere Bedeutung — schon in Mekka persönlichen Verkehr mit »Schriftleuten» gepflogen und sicher auch Nachrichten über ihre Religion von ihnen bezogen. Vgl. Sur. 18:3. Er konnte es ganz bona fide tun, weil ihm jetzt seine prophetische Originalität unerschütterlich feststand.

Henoch, den Täufer finden, sondern auch uns unbekannte Gottesmänner, die zu den sagenhaften Völkern der Vorzeit entsandt worden seien? Von dem Nestorianismus hat er dies alles nicht. Es liegt hier eine andere Quelle vor, eine Tradition, die seit Jahrhunderten in Arabia Petraea, an dem Wüstenrande östlich vom Euphrat, aber auch hie und da auf der arabischen Halbinsel ein ziemlich unbemerktes Dasein geführt hat. Diese Tradition — ich nenne sie vorläufig so, weil ich meine, dass SPRENGER darin gefehlt hat, aus ihr eine »Sekte der Hanyfen» zu machen, wie es sicher auch kaum berechtigt wäre, als ihre einzigen Träger die in Arabien zerstreuten Manichäer anzusehen[1] — hat eine ungeheure Bedeutung für den werdenden Islam erhalten. Denn sie gab dem religiösen Bewusstsein seines Propheten die Form, sowie die Verkündigung der ostsyrischen Kirche ihm den Inhalt gegeben hat.

Am ausführlichsten sind wir über diese Offenbarungslehre durch die pseudoclementinischen Schriften unterrichtet. Wenn *Waraka b. Naufal* Muhammeds Engelsgesicht mit den Worten: »Dies ist wahrlich der grosse *Nāmūs*, der zu Moses gekommen ist» begrüsst, zeugen vielleicht seine Worte von einer verworrenen Kunde von dem νόμος αἰώνιος, den Gott anfangs seinen Engeln kundgetan und dann durch den προφήτης τῆς ἀληθείας zu verschiedenen Zeiten wieder aufgerichtet hat.[2] Die ursprüngliche Vorstellung Muhammeds von dem Überbringer der Offenbarung, etwa in 53: 4—10, die bisher den abendländischen Forschern ebenso rätselhaft war wie den muslimischen Erklärern[3], wäre in diesem Zusammenhang zu verstehen.

Zwei Träger dieses Offenbarungsglaubens sind weltberühmt geworden: Mani und Muhammed. Der Abstand zwischen beiden scheint uns unüberbrückbar, wahrscheinlich weil wir von den verunglückten und verschollenen Gottesboten der Zwischenzeit nichts wissen. Ein paar von ihnen tauchen übrigens in unsicheren Umrissen in dem Lichtkreis Muhammeds auf. Ein früherer, Elxai, verschwindet in der Dämmerung der christlichen Urgeschichte.

[1] *Zindīḳen* d. h. wohl Manichäer gab es sogar in Mekka, *Azraḳī* bei *Ibn Rosteh* in DE GOEJE, *Bibl. Geograph. Arab.* VII, 217.

[2] Vgl. WAITZ, *Die Pseudoklementinen*, 114 ff. Das syrische *nāmūs* (νόμος) kommt auch in der christlichen arabischen Literatur vor, z. B. *IV Esra* (ed. GILDEMEISTER) VIII, 36.

[3] Vgl. J. HOROWITZ, *Der Islam*, 1919, 159 f.

Damit wäre aber noch nichts von dem gesagt, was wohl in der allgemeinen Vorstellung das eigentlich Charakteristische an Muhammeds Auffassung des Christentums ist: seiner sonderbaren Triade Gott-Jesus-Maria, seiner Polemik gegen den Ausdruck Christus-Gott[1] und seiner Wiedergabe verschiedener apokryphischer Kindheitslegenden. Dies alles zeugt nach meiner Meinung von seiner späteren Verbindung mit der monophysitischen Kirche Abessiniens, der Kirche, wo Maria — als Erbin der Isis — eine Verehrung genossen hat wie sonst nirgends in der Christenheit und wo in den Predigten über das Weihnachtswunder oft auch die Kindheitsevangelien ganz in der Weise wie in Koran herangezogen werden.

Damit habe ich kurz auf Probleme hingewiesen, die einer künftigen Untersuchung aufgespart werden müssen. Ich tue es hauptsächlich, um der Beschuldigung vorzubeugen, ich hätte Muhammed gleich zu einem Nestorianer machen wollen. Ausser all dem, was seine Offenbarungslehre Eigenartiges enthält, kommt noch dazu, dass er vom Sakramentsglauben und von der Christusmystik nichts weiss oder wissen will. In seiner ziemlich nüchternen Gesinnung, in der schroffen Art seines Monotheismus hat er viel vom Geiste des Judentums. Er hat von vielen gelernt und ist immer er selbst geblieben: »der erste der Rechtgläubigen» (6: 163), der erste Vertreter eines neuen selbständigen religiösen Typus.

Ibn Tejmijja führt von *Sufjān b. ʿUjajna*, dem berühmten Traditionsgelehrten des zweiten Jahrhunderts, das Wort an:

[1] In der Verkündigung seiner ersten Zeit hält Muhammed den Christen vor, dass sie Jesus zum Sohne Gottes machen. Das ist selbstverständlich nicht vom Standpunkte des nestorianischen Dogmas aus konzipiert, die Gottessohnschaft leugnen auch die Nestorianer nicht (selbst nicht in Lehren wie der B. O. III, 1, 100 erwähnten!); es sind nur Verleumdungen der Feinde, dass die Nestorianer Jesus bloss »als einen Propheten unter den Propheten» betrachten (so der Verfasser von *Acta Arethæ;* auch *Schenute,* LEIPOLDT, 88). Polemik gegen die Gottessohnschaft ist bekanntlich ein Hauptpunkt der jüdischen Christenbestreitung. Ἐμοὶ φοβερὸν φαίνεται εἰπεῖν ὅτι ὁ θεὸς ἐγέννησέν ποτε, sagt der Jude, *Les Tropheis de Damas*, ed. BARDY, 196. Muhammed nennt es eine greuliche Sache, vor der die Himmel bersten und die Berge zerstäuben möchten, zu sagen, dass der Erbarmer ein Kind habe (19: 91—93). Wenn aber Muhammed später die Christen tadelt, weil sie sagen, *ʾanna Allāha huwa al-masīḥ*, Gott sei Christus (5: 19, 76), so zeugt das sicher von Bekanntschaft mit monophysitischen Christen, denn Ausdrücke wie Christus-Gott, Logos-Gott sind der monophysitischen Kirchensprache geläufig, vgl. z. B. *Patr. Or.* VII, 680; *Ann. du Mus. Guimet*, XXV, 348.

»Wenn unsere Gelehrten ausarten, werden sie den Juden ähnlich, wenn die Gottesfürchtigen ausarten, werden sie den Christen ähnlich.»[1] Das ist ohne Zweifel richtig geurteilt. Wie in dem muslimischen Traditionalismus vieles von dem Geiste und auch etwas von den Methoden der jüdischen Schriftgelehrten weiterlebt, so ist — das haben somit auch die Muslimen selbst schon früh erkannt — die asketisch-mystische Frömmigkeit der *Zuhhād* mit der christlichen eng verwandt. Neuerdings wusste man den Hinweis auf diese Verwandtschaft mit der Einwendung abzufertigen: die asketisch-mystische Religiosität sei in Geist wie in Ausdrucksweise schon koranisch. Unnötig also nach fremden Einflüssen zu fragen. Über die Tragweite dieser Einwendung dürften die voranstehenden Ausführungen hoffentlich einigermassen den Leser aufgeklärt haben.

[1] *Ḳā'ida ǧalīla fī-l-tawassul* (Kairo 1327), 52 f.

Bibliothek der
Deutschen
morgenländischen
Gesellschaft.